TOMO VI

TRATADO DE LA LEY EN GENERAL

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. CARLOS SORIA, O. P.
PROFESOR EN EL INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII EN MADRID

TRATADO DE LA LEY ANTIGUA

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.
PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA Y CONSULTOR DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

TRATADO DE LA GRACIA

VERSIÓN POR EL PADRE

FR. JUAN JOSE UNGIDOS, O. P.

INTRODUCCIONES Y NOTAS DEL PADRE

FR. FRANCISCO PEREZ MUÑIZ, O. P.
PROFESOR DE TEOLOGÍA EN EL INSTITUTO PONTIFICIO INTERNACIONAL «ANGELICUM», DE ROMA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLVI

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLOGICA

TOMO VI

1-2 q. 90-114

B. A. C.

140

SECCION II

TEOLOGIA Y CANONES

SUMA TEOLOGICA

VI

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO VI

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.

OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA

SECCION PRIMERA

1) Dios como fin supremo y último de las criaturas racionales.
2) Medios adecuados para conseguir este fin.

TOMO IV

Tratado del fin último del hombre
Tratado de los actos humanos
Tratado de las pasiones

TOMO V

Tratado de los hábitos
Tratado de las virtudes en general
Tratado de los vicios y pecados en general

TOMO VI

Tratado de la ley
Tratado de la gracia

NIHIL OBSTAT :
Fr. Iacobus Ramírez, O. P.
S. Theol. Magister.
Fr. Candidus Aniz, O. P.
S. Theol. Lector

IMPRIMI POTEST :
Fr. Anicetus Fernández, O. P.
Prior prov.

IMPRIMATUR :
† Fr. Franciscus, O. P.
Episcopus Salmant.
Salmanticae, 15 nov. 1955

ÍNDICE GENERAL

TRATADO DE LA LEY

Págs.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 3

I. Lugar que ocupa este tratado de la «Suma Teológica» ... 3
II. Diversos significados de la ley 5
III. Sentido teológico de este tratado 6
IV. Importancia doctrinal e histórica de este tratado 9
V. División del tratado de la ley 10

BIBLIOGRAFÍA 13

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 90.—Esencia de la ley 13

I. Sentido y orden de la cuestión 13
II. Sujeto donde reside la ley 13
III. Causa final de la ley: el bien común 20
IV. Causa eficiente de la ley: la razón común 29
V. La promulgación de la ley 30
VI. Definición esencial de la ley 33

CUESTIÓN 90.—De la esencia de la ley 34

Art. 1.—Si la ley pertenece a la razón 35
Art. 2.—Si la ley se ordena siempre al bien común 37
Art. 3.—Si la razón de cualquier particular es capaz de hacer la ley 39
Art. 4.—Si la promulgación es de esencia de la ley 41

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 91.—De las clases de leyes 44

I. Sentido y orden de la cuestión 44
II. Existencia de la ley eterna 44
III. Existencia de la ley natural 46
IV. Existencia de las leyes humanas 48
V. Existencia de la ley divino-positiva 49

CUESTIÓN 91.—De las clases de leyes 51

Art. 1.—Si existe una ley eterna 51
Art. 2.—Si hay en nosotros una ley eterna 53
Art. 3.—Si existe alguna ley humana 55
Art. 4.—Si era necesario que se nos diese una ley divina 58
Art. 5.—Si la ley divina es una sola 61
Art. 6.—Si existe una ley del «fomes» 64

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 92.—De los efectos de la ley 67

I. La bondad moral como efecto general de la ley 67
II. Actos o funciones particulares de la ley 68
III. La obligación moral como efecto de la ley 68

CUESTIÓN 92.—De los efectos de la ley 71

Art. 1.—Si es efecto de la ley hacer buenos a los hombres 71
Art. 2.—Si es apropiada la clasificación de los actos de la ley. 74

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 93.—De la ley eterna 77

I. Naturaleza o esencia de ley eterna 79
II. Propiedades o cualidades de la ley eterna 81
III. La ley eterna, el orden universal y el orden moral 86

CUESTIÓN 93.—De la ley eterna 88

Art. 1.—Si la ley eterna es la suma razón que existe en Dios ... 89
Art. 2.—Si la ley eterna es conocida de todos 92
Art. 3.—Si toda ley se deriva de la ley eterna 94
Art. 4.—Si las cosas necesarias y eternas están sometidas a la ley eterna 96
Art. 5.—Si las cosas naturales contingentes están sometidas a la ley eterna 98
Art. 6.—Si todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna. 101

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 94.—De la ley natural 105

Antecedentes históricos 105

I. Esencia o naturaleza de la ley natural 110
II. Objeto o contenido de la ley natural 113
III. Propiedades o cualidades de la ley natural 120
IV. Ley natural y derecho natural 123

CUESTIÓN 94.—De la ley natural 124

Art. 1.—Si la ley natural es un hábito 125
Art. 2.—Si la ley natural contiene muchos preceptos o solamente uno 127
Art. 3.—Si todos los actos de las virtudes están prescritos por la ley natural 131
Art. 4.—Si la ley natural es una misma para todos los hombres. 133
Art. 5.—Si la ley natural puede cambiarse 137
Art. 6.—Si la ley natural puede ser borrada del corazón humano. 139

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 95-97.—De la ley humana 142

I. De la ley humana en sí misma 143
II. División de la ley humana. El derecho de gentes 146
III. El poder de obligación de la ley humana 150
IV. La obligación de la ley humana. Su naturaleza moral 154
V. Extensión de la ley humana 157
VI. Mutabilidad de la ley humana 159

Págs.

CUESTIÓN 95.—De la ley humana 163

Art. 1.—Si fué útil la institución de leyes por los hombres 163
Art. 2.—Si toda ley instituída por el hombre se deriva de la ley natural 166
Art. 3.—Si San Isidoro describe con exactitud la cualidad de la ley positiva 169
Art. 4.—Si San Isidoro propone una ley apropiada de las leyes humanas 172

CUESTIÓN 96.—Del poder de las leyes humanas 176

Art. 1.—Si la ley humana se ha de establecer con carácter general, o más bien particular 176
Art. 2.—Si incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios ... 179
Art. 3.—Si la ley humana debe preceptuar los actos de todas las virtudes 181
Art. 4.—Si las leyes humanas obligan al hombre en el foro de la conciencia 183
Art. 5.—Si todos están sometidos a la ley humana 186
Art. 6.—Si el que está sometido a la ley puede obrar sin ajustarse a las palabras de la ley 189

CUESTIÓN 97.—De la mutación de las leyes 192

Art. 1.—Si la ley humana ha de modificarse de alguna manera. 192
Art. 2. Si la ley humana ha de modificarse siempre que se presente un bien mejor 195
Art. 3.—Si la costumbre puede obtener fuerza de ley 197
Art. 4.—Si los gobernantes del pueblo pueden dispensar de las leyes humanas 200

TRATADO DE LA LEY ANTIGUA

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 205

BIBLIOGRAFÍA 223

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 98.—La ley antigua 225

CUESTIÓN 98.—De la ley antigua 230

Art. 1.—Si la ley antigua es buena 231
Art. 2.—Si la ley antigua procede de Dios 234
Art. 3.—Si la ley antigua fué dada por mediación de los ángeles. 237
Art. 4.—Si la ley antigua debió ser dada sólo al pueblo judío. 239
Art. 5.—Si la observancia de la ley antigua obliga a todos los hombres 242
Art. 6.—Si fué conveniente que la ley antigua se diera en tiempos de Moisés 245

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 99.—De los preceptos de la ley antigua. 248

CUESTIÓN 99.—De los preceptos de la ley antigua 250

Art. 1.—Si la ley antigua contiene un solo precepto 251
Art. 2.—Si la ley antigua contiene preceptos morales 253
Art. 3.—Si, fuera de los morales, contiene la ley antigua preceptos ceremoniales 255
Art. 4.—Si, fuera de los preceptos morales y ceremoniales, hay también preceptos judiciales 258
Art. 5.—Si en la ley antigua, fuera de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales, se contienen algunos otros ... 260
Art. 6.—Si la ley antigua debía inducir a la observancia de sus preceptos por promesas y amenazas temporales 263

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 100.—De los preceptos morales de la ley. 267

CUESTIÓN 100.—De los preceptos morales de la ley antigua 277

Art. 1.—Si todos los preceptos morales son de ley natural 277
Art. 2.—Si los preceptos morales de la ley versan sobre todos los actos de virtud 280
Art. 3.—Si todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez preceptos del decálogo 282
Art. 4.—Si los preceptos del decálogo están bien distinguidos ... 284
Art. 5.—Si los preceptos del decálogo están bien enumerados ... 288
Art. 6.—Si los preceptos del decálogo están debidamente ordenados 294
Art. 7.—Si los preceptos del decálogo están debidamente redactados 297
Art. 8.—Si son dispensables los preceptos del decálogo 300
Art. 9.—Si el modo de la virtud cae bajo precepto 304
Art. 10.—Si el modo de la caridad cae bajo el precepto 307
Art. 11.—Si están bien distinguidos los preceptos morales, fuera de los preceptos del decálogo 310

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 101.—De los preceptos ceremoniales en general 317

CUESTIÓN 101.—De los preceptos ceremoniales en sí mismos 319

Art. 1.—Si la razón de los preceptos ceremoniales es el culto de Dios 319
Art. 2.—Si los preceptos ceremoniales son figurativos 322
Art. 3.—Si los preceptos ceremoniales debieron ser numerosos ... 325
Art. 4.—Si están bien clasificadas las ceremonias de la ley antigua en sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias 328

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 102.—De las causas o razón de ser de los preceptos ceremoniales 332

I. De la razón de ser de los sacrificios de la antigua ley 332
II. De la razón de ser de las principales cosas sagradas de la ley antigua 336

Págs.

III. De la razón de ser de los sacramentos de la ley antigua ... 347
IV. De la razón de ser de las observancias de la antigua ley ... 357

CUESTIÓN 102.—De las causas o razón de ser de los preceptos ceremoniales ... 362

Art. 1.—Si los preceptos ceremoniales tienen causa o razón de ser ... 362
Art. 2.—Si los preceptos ceremoniales tienen razón de ser, o sea causa literal o sólo figurativa ... 365
Art. 3.—Si es posible asignar conveniente razón de las ceremonias tocantes a los sacrificios ... 367
Art. 4.—Si se pueden asignar razones determinadas de las ceremonias tocantes a las cosas sagradas ... 379
Art. 5.—Si tienen causa razonable los sacramentos de la ley vieja ... 397
Art. 6.—Si las observancias ceremoniales tienen causa razonable. 421

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 103.—De la duración de los preceptos ceremoniales ... 435

CUESTIÓN 103.—De la duración de los preceptos ceremoniales ... 437

Art. 1.—Si existieron las ceremonias legales antes de la ley ... 437
Art. 2.—Si las ceremonias de la ley tuvieron virtud de justificar en tiempo de la ley ... 440
Art. 3.—Si las ceremonias de la vieja ley cesaron con la venida de Cristo ... 444
Art. 4.—Si después de la pasión de Cristo se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal ... 448

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 104.—De los preceptos judiciales ... 454

CUESTIÓN 104.—De los preceptos judiciales ... 455

Art. 1.—Si la naturaleza de los preceptos judiciales consiste en ordenar nuestras relaciones con los prójimos ... 456
Art. 2.—Si los preceptos judiciales son figurativos ... 458
Art. 3.—Si los preceptos judiciales de la ley vieja obligan para siempre ... 460
Art. 4.—Si los preceptos judiciales admiten una división determinada ... 463

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 105.—Razón de los preceptos judiciales. 466

I. El derecho constitucional de Israel ... 466
II. El derecho civil privado ... 469
III. El derecho que rige las relaciones con los extraños ... 471
IV. El derecho familiar de Israel ... 479

CUESTIÓN 105.—De la razón de los preceptos judiciales ... 483

Art. 1.—Si la ley vieja ordenó convenientemente lo que toca a los príncipes ... 484
Art. 2.—Si están bien dados los preceptos judiciales que miran a la convivencia del pueblo ... 489

Págs.

Art. 3.—Si están bien redactados los preceptos judiciales en lo que toca a las relaciones con los extranjeros 504
Art. 4.—Si son razonables los preceptos de la ley sobre la familia 510

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 106.—De la ley nueva 517

CUESTIÓN 106.—De la ley evangélica que se llama ley nueva, considerada en sí misma 521

Art. 1.—Si la ley nueva es ley escrita 521
Art. 2.—Si justifica la ley nueva 524
Art. 3.—Si la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo 526
Art. 4.—Si la ley nueva ha de durar hasta el fin del mundo 529

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 107.—Comparación de la ley nueva con la antigua 534

CUESTIÓN 107.—De la comparación entre la ley nueva y la antigua. 538

Art. 1.—Si la ley nueva es distinta de la antigua 538
Art. 2.—Si la ley nueva da cumplimiento a la vieja 543
Art. 3.—Si la ley nueva se halla contenida en la vieja 547
Art. 4.—Si la ley nueva es más gravosa que la vieja 549

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 108.—De las cosas contenidas en la ley nueva 552

CUESTIÓN 108.—De las cosas contenidas en la ley nueva 558

Art. 1.—Si la nueva ley debe mandar o prohibir algunos actos exteriores 559
Art. 2.—Si la nueva ley ordena suficientemente los actos exteriores 562
Art. 3.—Si la nueva ley ordenó suficientemente al hombre en los actos interiores 568
Art. 4.—Si fué conveniente que se propongan ciertos consejos en la nueva ley 573

TRATADO DE LA DIVINA GRACIA

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 581

I. Lugar y orden del tratado de la divina gracia 581
II. Noción nominal y vulgar de la gracia divina 582

BIBLIOGRAFÍA 585

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 109.—Necesidad y existencia de la gracia divina 601

I. Número, orden y conexión de los artículos 601
II. Los diversos estados en que puede ser considerada la naturaleza del hombre 602

Págs.

III. Diversos errores y herejías acerca de la necesidad de la gracia 605
1.—Necesidad de la gracia para conocer la verdad 607
2.—Necesidad de la gracia para querer y obrar el bien 614
3.—Necesidad de la gracia para amar a Dios sobre todas las cosas 622
4.—Necesidad de la gracia para el cumplimiento de los divinos preceptos 626
5.—Necesidad de la gracia para merecer la vida eterna 632
6.—Necesidad de la gracia para la preparación a la gracia 634
7.—De la necesidad de la gracia para la reparación del pecado. 642
8.—De la necesidad de la gracia para preservarse del pecado 646
9.—De la necesidad de la gracia en el hombre justificado para obrar el bien y evitar el pecado 655
10.—De la necesidad de la gracia para la perseverancia en el bien. 665

CUESTIÓN 109.—De la necesidad de la gracia 670

Art. 1.—Si el hombre puede conocer alguna verdad sin la gracia. 671
Art. 2.—Si puede el hombre querer y hacer el bien sin la gracia. 674
Art. 3.—Si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas con sólo las fuerzas naturales y sin el auxilio de la gracia 677
Art. 4.—Si el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin el auxilio de la gracia, sólo con sus fuerzas naturales. 680
Art. 5.—Si el hombre puede merecer la vida eterna sin la gracia. 682
Art. 6.—Si el hombre puede prepararse él mismo a la gracia sin el auxilio exterior de la gracia 684
Art. 7.—Si el hombre puede salir del pecado sin el auxilio de la gracia 687
Art. 8.—Si el hombre puede evitar el pecado sin la gracia 690
Art. 9.—Si el que ya posee la gracia puede obrar el bien y evitar el pecado por sí mismo sin el auxilio de la gracia ... 694
Art. 10.—Si el hombre que está en gracia necesita otro auxilio de la gracia para perseverar 697

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 110.—De la naturaleza o esencia de la gracia 700

1.—Si la gracia es algo real y creado en el alma 700
2.—Si la gracia es una cualidad del alma 704
3.—Distinción entre la gracia y las virtudes infusas 726
4.—El sujeto receptivo de la gracia santificante 729

CUESTIÓN 110.—De la gracia de Dios en su esencia 735

Art. 1.—Si la gracia pone algo en el alma 735
Art. 2.—Si la gracia es una cualidad del alma 738
Art. 3.—Si la gracia es lo mismo que la virtud 741
Art. 4.—Si la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto o en alguna de sus potencias 744

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 111.—De la división de la gracia 747

1.—De la división de la gracia en santificante y en «gratis data». 747
2.—División de la gracia en operante y cooperante 749
3.—División de la gracia en preveniente y subsiguiente 752
4.—División de la gracia «gratis data» 753
5.—Comparación entre la gracia «gratum faciens» y la «gratis data» en cuanto a la perfección 755

Otras divisiones de la gracia en la teología posterior a Santo Tomás 755

I. Cuestiones dogmáticas en torno a la gracia suficiente y eficaz 757
II. Cuestiones escolásticas en torno a la gracia suficiente y eficaz 767

CUESTIÓN 111.—De la división de la gracia 781

Art. 1.—Si la gracia se divide convenientemente en gracia santificante y gracia gratis dada 782
Art. 2.—Si la gracia se divide convenientemente en operante y cooperante 785
Art. 3.—Si la gracia se divide con precisión en preveniente y subsiguiente 788
Art. 4.—Si la distinción de gracia gratis dada, hecha por el Apóstol, está bien 790
Art. 5.—Si la gracia gratis dada es más digna que la santificante. 794

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 112.—La causa de la gracia 797

1.—La causa eficiente de la gracia 798
2.—La causa dispositiva de la gracia 802
3.—De la conexión existente entre la preparación a la gracia y la colación de la misma 807
4.—La mayor o menor perfección de la gracia 810
5.—El conocimiento del estado de gracia 813

CUESTIÓN 112.—De la causa de la gracia 818

Art. 1.—Si solamente es Dios causa de la gracia 818
Art. 2.—Si se requiere alguna preparación o disposición para la gracia por parte del hombre 820
Art. 3.—Si necesariamente se da la gracia a quien se prepara a ella o hace todo lo que puede 823
Art. 4.—Si la gracia es mayor en uno que en otro 825
Art. 5.—Si el hombre puede saber que está en gracia 827

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 113.—De la justificación del pecador... 831

1.—Noción de la justificación 832
2.—Necesidad de la infusión de la gracia para la remisión de los pecados 835

CUESTIÓN 113.—De los efectos de la gracia. Y en primer lugar de la justificación del impío 850

Pág.

Art. 1.—Si la justificación del pecador consiste en el perdón de sus pecados 851
Art. 2.—Si para la remisión de la culpa, que es la justificación del impío, se requiere la infusión de la gracia 853
Art. 3.—Si se requiere el movimiento del libre albedrío para la justificación del impío 856
Art. 4.—Si para la justificación del impío se requiere el movimiento de la fe 859
Art. 5.—Si para la justificación del pecador se requiere un movimiento del libre albedrío contra el pecado 861
Art. 6.—Si la remisión de los pecados debe enumerarse entre las cosas que se requieren para la justificación del pecador. 863
Art. 7.—Si la justificación del impío se obra en un instante o hay sucesión de tiempo 866
Art. 8.—Si la infusión de la gracia tiene prioridad de naturaleza entre aquellas cosas que se requieren para la justificación del pecador 871
Art. 9.—Si la justificación del impío es la obra máxima de Dios 874
Art. 10.—Si la justificación del pecador es algo milagroso 876

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 114.—Del mérito de las obras buenas. 879

I. Posibilidad y existencia del mérito en la criatura por respecto a Dios 880
II. Objeto del mérito 885

CUESTIÓN 114.—Del mérito 898

Art. 1.—Si el hombre puede merecer algo de Dios 899
Art. 2.—Si se puede merecer la vida eterna sin la gracia 902
Art. 3.—Si el hombre en gracia puede merecer «de condigno» la vida eterna 904
Art. 4.—Si la gracia es principio del mérito primero por la caridad que por otras virtudes 906
Art. 5.—Si el hombre puede merecer para sí la primera gracia. 909
Art. 6.—Si el hombre puede merecer para otro la primera gracia.
Art. 7.—Si el hombre puede merecer para sí la reparación para después de la caída 913
Art. 8.—Si el hombre puede merecer aumento de gracia y caridad 916
Art. 9.—Si el hombre puede merecer la perseverancia 918
Art. 10.—Si los bienes temporales caen bajo mérito 920

TRATADO DE LA LEY

(1-2 q.90-108)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA LEY

I. Lugar que ocupa este tratado en la «Suma Teológica»

Para comprender en toda su amplitud y en su justo valor la doctrina de Santo Tomás en este tratado, es muy conveniente tener en cuenta el lugar que le asigna dentro de la magnífica arquitectura de su *Suma*.

El Doctor Angélico ha concebido la Segunda Parte de su *Suma*—a la que pertenece el tratado de la ley—como «el movimiento de la criatura racional hacia Dios» (1 q.2 pról.), movimiento que es una *conversión* a Dios, una vuelta al Primer Principio, de donde han salido, por vía de causalidad eficiente, todas las cosas, según ha descrito magníficamente en la Primera Parte. Este movimiento de conversión consiste precisamente en los actos de nuestras facultades apetitivas, sobre todo de la voluntad, mediante las cuales se encamina el hombre hacia Dios como último fin y suprema bienaventuranza. Por eso también, según otra expresión profunda de Santo Tomás, la moral teológica trata del hombre como imagen operativa de Dios, en cuanto es principio y señor de sus actos, por su libre albedrío (1-2 pról.). La moral, efectivamente, estudia los actos del hombre, no su esencia ni su alma; especialmente los actos de las potencias apetitivas, con sus hábitos correspondientes, y más directamente los actos y los hábitos de la voluntad, en virtud de la cual el hombre es dueño de su vida y goza de libertad en sus operaciones. Con estos actos, cuando se dirige mediata o inmediatamente a Dios, como fin último y bienaventuranza suprema, el hombre reproduce en su vida el obrar mismo de Dios, se hace su auténtica imagen. Los actos de caridad sobrenatural, que tienen a Dios como objeto inmediato, serán por eso la realización más perfecta en este mundo de su condición de imagen divina y constituyen el tema más directo de la moral teológica, que encuentra en ellos la encarnación más plena de su objeto formal.

De esta manera, la moral de Santo Tomás en su *Suma* es esencialmente teológica, porque tiene a Dios como objeto directo de su consideración: Dios como fin último, especificador y configurador de la actividad libre del hombre, y como ejemplar máximo, del cual el hombre en su obrar deliberado es propia, aunque pálida, imagen. Estos conceptos son indispensables para todo el que aspire a captar el sentido profundo del conjunto y de cada una de las partes de la doctrina moral, magistralmente elaborada por el Doctor Angélico.

El movimiento depende de su término, por orden al cual se especifica; de ahí la importancia del primer tratado de la moral: el estudio del último fin o bienaventuranza, que en definitiva se halla en Dios y que es el término especificador de ese movimiento de *conversión*, en el cual consiste la vida del hombre, imagen de Dios, y que se realiza por medio de los actos humanos, a cuyo análisis, ejercido desde todos los puntos de vista fundamentales, se dedica el resto de la moral.

Como ciencia práctica, debe descender lo más lejos posible hacia la vida singular, y por ello el estudio de los actos humanos lo lleva a cabo

Santo Tomás en dos partes o momentos: primero en general—*Prima Secundae*—, examinando las características y los principios comunes a todos los actos, que son estudiados luego más en particular—*Secunda Secundae*—, encuadrados en las múltiples virtudes y vicios que constituyen la trama concreta de la vida moral (1-2 q.6 pról.).

El tratado de la ley pertenece a la *Prima Secundae*, es decir, al estudio de los actos humanos en general o en común. Cosa nada extraña, ya que la ley constituye uno de los ingredientes más fundamentales de todos los actos humanos, que, como veremos, reciben su carácter moral de la ley, la cual les impone concretamente el orden a sus respectivos fines y, en definitiva, al Bien último.

Después de examinar los actos humanos en sí mismos (1-2 q.6-48), pasa el Angélico al estudio de los principios o causas de estos actos, que pueden ser, en primer lugar, intrínsecos o interiores al hombre, como las potencias y los hábitos, fuente interior de donde brotan las operaciones humanas. Al estudio de estos principios interiores dedica Santo Tomás muchas cuestiones de su *Suma;* de las potencias o facultades habló ampliamente en el *Tratado del hombre* (1 q.78-83), y de los hábitos en general y en especial, tanto buenos como malos—virtudes y vicios—, tiene páginas espléndidas y abundantes en esta *Prima Secundae* (q.49-89).

Los principios exteriores o extrínsecos al hombre habían sido tocados de una manera muy general al comienzo de la moral [1]. Aquí, en esta cuestión 90, comienza su estudio más detenido. Los principios o causas exteriores de la bondad de los actos son la ley y la gracia, excluyendo expresamente los principios exteriores del mal, que se reducen a los diablos o ángeles malos, y a los demás hombres, de cuya influencia perniciosa en el orden moral trató en otros lugares [2].

Si los principios interiores de nuestros actos son el entendimiento y la voluntad, puesto que la operación humana no es más que el acto deliberado de la voluntad, se sigue evidentemente que sólo aquel capaz de mover eficazmente a estas dos facultades superiores será causa extrínseca verdadera del acto, cosa que compete únicamente a Dios. Por la ley, efectivamente, Dios ilustra o instruye el entendimiento, dirigiendo su función práctica, y por la gracia instiga y mueve a la voluntad, acomodándose al orden natural, que comienza en la inteligencia y se continúa en la voluntad y, a través de ella, en toda la actividad exterior. *Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem et iuvat per gratiam.* De ahí que venga lógicamente primero el tratado de la ley (q.90-108) antes del tratado de la gracia (q.109-114), que para Santo Tomás son perfectamente correlativos dentro de la concepción cristiana de la vida moral del hombre.

El Angélico Doctor concibe, pues, a la ley, ya desde el mismo prólogo de este tratado, como el gran pedagogo de la vida moral, como la disciplina inevitable y fecunda a que ha de someterse el hombre para alcanzar el más alto nivel de su vida por medio de la virtud, dirigiéndole activamente hacia su último destino, tanto en el orden temporal de la convivencia y del vivir sociales como en el plano espiritual y trascendente de su vida personal y sobrenatural. La ley eterna, la ley natural, la ley positiva—humana y divina—, son los instrumentos concretos de esta pedagogía divina, sin la cual no tiene sentido ni puede realizarse la vida moral del hombre (cf. q.95 a.1).

---

[1] 1-2 q.9 a.4-6; q.10 a.4.
[2] 1 q.114; 1-2 q.80-83.

II. Diversos significados de la ley

La palabra *ley,* como es sabido, admite múltiples significados. *Etimológicamente* es difícil señalar su verdadero origen. Los autores, ya desde el tiempo de los clásicos, no andan concordes. Cicerón, en su famoso tratado *De legibus* (1 c.6), hace derivar a la ley, *lex,* del latín *delectus (deligere),* elegir, ya que la ley señalaría una equidad, una distribución justa, una selección, como en el griego νομος. Esta etimología es recogida por Séneca, y a ella alude, sin duda alguna, San Agustín cuando dice que la ley viene *a eligendo.* Cicerón señala también a continuación que, según el uso vulgar, se dice *lex a legendo,* porque se escribe y todos en los escritos pueden leerla y conocerla. Es la etimología que adopta San Isidoro, que la contrapone así a la costumbre, que es una ley no escrita.

Otra etimología famosa, que tuvo gran éxito durante siglos, hace derivar la ley del latín *ligando—ligare—,* fijándose en el carácter obligatorio de la ley. Casiodoro parece ser uno de los primeros en proponer esta interpretación, y de él la han recogido posteriormente muchos maestros escolásticos del siglo XIII, incluyendo a San Buenaventura, San Alberto Magno y el mismo Santo Tomás, como puede verse en el artículo 1 de esta cuestión. Esta significación tiene su fundamento en algunos textos de la Sagrada Escritura, tal como los interpretaba, sobre todo, la Glosa; pero filológicamente es casi insostenible, lo cual no impide que pudiera servir a Santo Tomás y a otros escolásticos anteriores o posteriores—Medina y Suárez entre otros—como punto de partida de su investigación de la ley. El carácter obligatorio es uno de los atributos fundamentales y más evidentes de la ley, aunque no responda al sentido etimológico.

Modernamente se ha querido a veces encontrar la fuente de la palabra *lex* en la raíz sánscrita *lagh,* que indica la idea de establecer, o en el griego λεγειν; de todos modos, las dos etimologías señaladas al principio son perfectamente legítimas, y quizás puedan reducirse a un fondo común.

Más interesante que su etimología resulta el *significado usual,* es decir, el sentido que el uso vulgar y científico ha dado, a través de los tiempos, a la palabra *ley.* En general, según recogen los diccionarios más conocidos, la ley expresaría una regla o norma constante e invariable de obrar.

De ahí que se hable en primer lugar de las leyes naturales, físicas, químicas, mecánicas, matemáticas, etc., las cuales serán normas o reglas que expresan el modo de obrar y de producirse las cosas y los fenómenos de la Naturaleza en orden a sus respectivos fines. Cuando se formulan técnicamente, dan lugar a las leyes científicas.

Estas leyes, en definitiva, no son más que el fruto concreto de la ley eterna de Dios, que ha creado las cosas con su propia naturaleza, sus inclinaciones y su orientación fija y determinada dentro de una organización admirable, que constituye el orden del universo. Por eso las leyes naturales son creación de Dios, no del hombre, aunque éste las descubre en las cosas y en el mundo. Puesto que dependen de El, Dios puede dispensar esas leyes con vistas a fines superiores, como en el caso de los milagros, cuando no afectan a condiciones metafísicas, que son de suyo indispensables.

La ley se aplica también al orden de las operaciones técnicas y artísticas del hombre, sobre todo en las artes técnicas e incluso en las que se llaman bellas. Son las normas o reglas, más o menos dúctiles o cambiantes, que dirigen la actividad productora del hombre, haciendo posible su correcta ejecución en orden a los fines propios de las diversas artes. Las leyes técnicas, gramaticales, poéticas, pueden ser claro ejemplo de esta significación.

Finalmente, la ley tiene un sentido más concreto cuando se aplica a la actividad psicológica y moral del hombre en cuanto hombre, tanto individual como social y política. Son las normas o reglas, por ejemplo, que dirigen la actividad moral del hombre ordenado a su fin último—ley eterna, ley positiva divina y ley natural—o al fin de la sociedad perfecta, tanto civil como eclesiástica—ley positiva humana, civil y eclesiástica—. De estas leyes propias de los actos estrictamente humanos en cuanto morales es de las que habla Santo Tomás en este tratado.

El Doctor Angélico señala los principios filosófico-teológicos y generalísimos de las leyes naturales, de orden físico-matemático, al hablar de la providencia, de la creación y gobernación divinas, con el orden, distinción, naturaleza y operaciones de las cosas creadas [3]. Esas leyes son propiamente leyes en la razón o providencia divinas, donde están activa y formalmente como leyes o partes de la ley eterna; en las cosas se hallan de un modo meramente pasivo, por participación o impresión de la ley divina. Ciertamente, Santo Tomás en este tratado de la ley (q.91 a.1; q.93) habla también de la ley eterna como una de las especies o determinaciones del concepto general de ley, y a esta doctrina habrá que acudir necesariamente para entender rectamente, desde arriba, el orden y las leyes del universo; pero, hablando propia y estrictamente, esta consideración de la ley eterna está hecha aquí con vistas al orden moral de la actividad humana, que tiene su fuente y raíz última en la ley eterna de Dios, de la cual no es sino participación formal la ley natural, que rige más concretamente la vida humana moral.

De las leyes o reglas técnicas y artísticas sólo habla incidentalmente Santo Tomás en diversos lugares, como ejemplo o analogía del obrar divino o del orden moral, pues el arte, aunque es virtud intelectual, no afecta directamente a la vida moral y teológica del hombre (cf. 1-2 q.57 a.3-4).

Por consiguiente, en este tratado se va a estudiar directamente la ley moral, que es el principio extrínseco formal de los actos humanos. De ahí la delicadeza y precisión con que ha de hacerse la aplicación de los principios aquí sentados a las otras significaciones de la ley. Sin duda, el concepto de ésta es análogo y se realiza de alguna manera en todas ellas, pero sólo en cierto modo y con diferencias esenciales dentro de su misma significación.

III. Sentido teológico de este tratado

La ley de los actos humanos puede ser mirada desde planos científicos o cognoscitivos muy diversos. La teología, la filosofía moral, la filosofía del derecho, las ciencias jurídicas, la jurisprudencia, tanto civil como eclesiástica, son disciplinas que todas, a su modo, tratan de cono-

[3] 1 q.22; 25; 44-48; 65-75; 103-106; 115-117.

cer o investigar, con más o menos amplitud, la naturaleza, contenido y propiedades de las leyes que rigen nuestros actos.

La teología estudia la ley moral en toda su amplitud, pero mirando principalmente a la ley eterna y a la ley positiva divina, fruto de la revelación especial de Dios, y, consiguientemente, a la ley natural, que no es más que una participación de la ley eterna. Además, con características muy peculiares debe tratar de la ley positiva humana y de la ley positiva eclesiástica, en cuanto estas leyes se derivan de las anteriores y en ellas se legitiman y en cuanto se ordenan o deben ordenar necesariamente, de un modo más o menos inmediato y positivo, a la bienaventuranza sobrenatural, que es el destino absolutamente último del hombre, solamente conocido por la fe y la teología. En este sentido, la teología debe estudiar obligatoriamente todas las leyes que afectan a los actos humanos morales, y representa, por tanto, la mirada más comprensiva que se puede tender sobre la realidad completa de las leyes.

La filosofía moral tiene un radio de acción más reducido, pero de mirada también muy amplia, que abarca todas las leyes que se refieren al orden natural. Directamente, su consideración se centra en la ley natural, que es el principio formal extrínseco de la moralidad natural, su objeto propio; pero se extiende además a la ley eterna, tratada como fuente y explicación de la ley natural y, por consiguiente, norma suprema de moralidad, y a las leyes positivas humanas, consideradas como derivadas de la ley natural, de la cual reciben substancialmente su vigor y obligación, y, en cuanto movidas por ella, ordenan la actividad exterior jurídica del hombre hacia su bienaventuranza natural, que es el primer principio y fundamento de la vida moral y de la ética como ciencia. Sin embargo, no puede saber nada por sí misma del orden sobrenatural ni, por consiguiente, de las leyes sobrenaturales, que en definitiva son fruto de la ley eterna, pero pertenecen en parte a la ley positiva divina y a la eclesiástica, las cuales acotan y rigen un extenso e importantísimo campo de la actividad moral y jurídica del hombre y son objeto únicamente de la teología y del derecho eclesiástico.

No es tan fácil señalar la diversa significación que la ley y las leyes han de tener para la llamada filosofía del derecho, las ciencias jurídicas y la jurisprudencia práctica, tanto en el orden humano como en el eclesiástico. Juzgamos, sin embargo, este punto muy importante para comprender el alcance, sentido e importancia, tanto teológica y moral como jurídica, de este tratado tomista de la ley. Para Santo Tomás, todas las realidades propiamente jurídicas que se estudian hoy en la llamada filosofía del derecho, con todas sus ramas, pertenecen, hablando con toda precisión científica, a la filosofía moral, que, sin embargo, no es una especie átoma indivisible de ciencia, sino a modo de género próximo que se subdivide en otras tres especies, que son la moral individual o monástica, la moral familiar o económica (en el sentido que daban a este término los antiguos) y la moral social o política, entendido en el sentido amplio de Santo Tomás, que abarca todas las realidades propiamente sociales [4].

---

[4] 2-2 q.47 a.11 *sed contra*; *In Ethic.* 1 lect.1.ª (ed. Pirotta, n.5-6); cf. sobre este punto y los que siguen nuestra nota *La filosofía moral, la filosofía del derecho y las ciencias jurídicas* (Estudios Filosóficos, n.4 p.211-218), donde se cita, avalando nuestra opinión, al P. Santiago Ramírez, O. P. (*La doctrina política de Santo Tomás*, publicaciones del Instituto Social León XIII, Madrid, p.12), y al P. Lachance, O. P. (*Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, 2.ª ed., Ottawa-Montreal 1948, p.113-118.325s.).

Las nociones generales de derecho y de justicia serán competencia de la moral general, común a todas sus especies; el derecho privado, tanto el natural como el positivo, serán parte de la moral individual; el derecho de la familia pertenece a la moral doméstica, y el derecho público, social y político, tanto natural como positivo, a la moral social o política. En todas estas investigaciones filosóficas, el derecho positivo es considerado únicamente en su derivación del natural y en cuanto a su caracterización general o universal, pues el estudio del derecho positivo en sí mismo y en su contenido concreto, fruto de una sociedad determinada, de una autoridad particular y de condiciones familiares limitables y variables, pertenece a las ciencias jurídicas concretas, distintas específicamente de la filosofía moral, aunque necesariamente subalternadas a ella, de la que reciben sus principios y validez científica [5].

Según esto, si la ley natural, en toda su amplitud, incluyendo la materia jurídica o de justicia, y la ley positiva, en cuanto derivada de la primera, consideradas en sus caracteres generales, son objeto de la moral general, la moral individual, la familiar y la social o política deben ser las ciencias filosóficas que estudien la ley natural en sus materias respectivas y la ley positiva en las cuestiones correspondientes; esta última en cuanto derivada de la ley natural y en sus líneas universales aplicables a toda ley humana.

La materia jurídica, de justicia, de esa ley natural, fuente del derecho natural, y el contenido de la ley positiva, fuente del derecho positivo, son el objeto propio de la filosofía del derecho en todas sus ramas, que corresponden a cada una de esas ciencias morales como partes muy importantes, aunque no únicas, de su contenido integral.

Las leyes positivas, en su elaboración concreta y como fuentes concretas del derecho, con sus caracteres peculiares de valor y extensión, con su orden y dinamismo particulares tal como se dan a su modo en cada Estado, son estudiadas por las que hemos llamado ciencias jurídicas, las cuales deben recibir sus principios de la filosofía moral, en su tratado de filosofía del derecho. De modo análogo, la ley eclesiástica, como fruto de la autoridad legislativa de la Iglesia y como norma de la vida jurídica de los cristianos, es objeto de la ciencia del derecho canónico, que debe recibir sus principios y estar subalternada a la teología. Por esta razón, la ley eclesiástica no es estudiada directamente por Santo Tomás en este tratado de la ley, remitiendo su estudio al derecho canónico.

En un orden más particular todavía, habría que señalar el conocimiento que de la ley, tanto natural como positiva, se adquiere en la aplicación concreta de la ley y en la práctica jurídica; pero este conocimiento es de orden exclusivamente prudencial o técnico, más bien intuitivo, sin estructura propiamente científica, y por ello no nos interesa aquí.

De toda esta doctrina se deduce que la consideración teológica nos da la visión suprema de la ley y de las leyes y encierra eminentemente todas las demás consideraciones, de las que se sirve en orden a sus propios fines. Santo Tomás escribe este tratado como teólogo, dentro de una obra esencialmente teológica. Esto quiere decir que su mirada se fija primariamente en la ley eterna y en la ley divina, de las cuales ve derivarse todas las demás leyes, incluso humanas. Su investigación, aunque aprovecha los datos y experiencias de la historia y de la razón

[5] Cf. nuestro trabajo citado en la nota anterior.

natural, va guiada por la luz de la revelación divina, y bajo su resplandor contempla cómo todas las leyes se subordinan unas a otras y tratan, en definitiva, de conducir al hombre hasta su último destino sobrenatural, que es Dios. El tema central, pues, de este tratado, como en todo el resto de la teología, es, en definitiva, Dios, como fuente suprema de la ley eterna y de toda ley y como fin último de todas ellas. *De Deo legislatore et de Deo ut supremum bonum commune omnium legum.*

Sin embargo, este sentido esencialmente teológico, que no se debe perder de vista en ningún momento al estudiar este tratado, no invalida su valor filosófico y jurídico, pues, según hemos visto, la consideración teológica encierra las demás sin destruir sus valores propios. Por eso Santo Tomás, al hacer obra de teólogo, señala al mismo tiempo, con extraordinaria precisión, los principios que en la filosofía moral, en la filosofía del derecho y las ciencias jurídicas, civiles y eclesiásticas orientan el estudio de la ley, así como las normas supremas que dirigen la misma jurisprudencia práctica.

IV. Importancia doctrinal e histórica de este tratado

Es fácil adivinar, después de lo que llevamos dicho, la importancia capital, tanto doctrinal como histórica, de este tratado.

Teológicamente, la verdadera cumbre de todo el tratado se halla en las cuestiones últimas, en torno a la ley positiva divina, la ley dada expresamente por Dios, que señala el camino y mueve eficazmente a los hombres hacia la bienaventuranza sobrenatural, sobre todo en su última expresión, la única válida actualmente en su integridad, que es la ley nueva o evangélica (q.106-108). Esta ley evangélica, junto con la gracia y la caridad, que están incluídas en ella, constituye el principio formal del acto sobrenatural y meritorio, que es el centro mismo de la vida moral cristiana. En definitiva, las demás leyes no son más que preámbulos o disposiciones de esta ley, que realiza y consuma nuestra ordenación eficaz hacia el último fin sobrenatural, que en el orden actual de la Providencia es el destino final irremediable, positiva o negativamente, de todos los hombres.

Por otra parte, la moralidad, tanto natural como sobrenatural, es fruto de la ley eterna, de la ley positiva divina y de la ley natural, que determinan y causan el carácter moral de los actos humanos, como reglas o normas propias de su moralidad. Por consiguiente, la ciencia moral, tanto de orden teológico como filosófico, no puede concebir su objeto—la moralidad—sino desde la perspectiva fundamental de la ley eterna, de la ley positiva divina y de la ley natural. Por eso la doctrina que Santo Tomás expone aquí, es indispensable para entender, incluso en su forma más elemental, la concepción que tiene de la vida moral, tanto de la puramente humana como de la cristiana, concepción que, como todo el mundo sabe, es una de las manifestaciones más perfectas de la moral católica.

Finalmente, es evidente la trascendencia de estas cuestiones desde el punto de vista jurídico, aunque, como hemos visto, no sea el único, ni siquiera el más importante, para Santo Tomás. La ley, entendida en sentido global, incluyendo no sólo la ley positiva, sino también la ley eterna y la ley natural, es la fuente radical y exclusiva del derecho. Ya veremos

más adelante los matices que exige esta afirmación, cuando se trate de ver cómo la ley y las leyes en concreto son causa de los diversos derechos. En mayor o menor grado, todo el mundo admite la dependencia estrecha que existe entre la ley y el derecho en todas sus formas. Por eso no es extraño que sea considerado justamente este tratado como una de las fuentes más importantes del pensamiento jurídico de Santo Tomás.

Nuestro Balmes, que no se ha distinguido siempre por una fidelidad extrema al pensamiento de Santo Tomás, ha destacado el extraordinario valor social y jurídico de su doctrina sobre la ley, especialmente de su clásica definición, que veremos más adelante. Concluyendo un expresivo elogio de Santo Tomás como jurista y como filósofo, afirma: «Su tratado de las leyes es un trabajo inmortal, y a quien lo haya comprendido a fondo, nada le queda que saber con respecto a los grandes principios que deben guiar al legislador» [6].

Históricamente es fácil apreciar la capital importancia de este tratado, si tenemos en cuenta que en él ha elaborado Santo Tomás, en sus líneas esenciales, maravillosamente arquitecturadas, la teoría más perfecta de la ley y de las leyes que posee la tradición católica. En estas apretadas cuestiones encontramos recogido el mejor legado de una larga corriente de pensamiento que el Doctor Angélico ha sabido recoger de todos sus predecesores, especialmente de Aristóteles, los juristas romanos, de San Agustín y de toda la escolástica precedente, pero transformados y superados genialmente en una síntesis suprema de teología, filosofía y derecho.

Además, este tratado, con algunas cuestiones *de prudentia* (2-2 q.47-56) y el tratado *De iustitia et iure* (2-2 q.57-79), ha sido el punto de partida y la fuente inmediata y abundante de toda la investigación teológica y jurídica que en estas cuestiones ha llevado a cabo el pensamiento católico posterior hasta nuestros días. En especial, la famosa escuela española del siglo XVI, compuesta principalmente por la lista gloriosa de teólogos que encabeza Vitoria, es incomprensible históricamente sin la doctrina teológico-jurídica de Santo Tomás, que tiene una de sus fuentes más importantes en este tratado de la ley. No es raro ver atribuídas a Suárez y otros teólogos del siglo XVI doctrinas recogidas directamente en los mismos términos, y a veces con menos precisión y menos genialidad, de la letra de Santo Tomás Incluso en materias indiscutiblemente originales de los teólogos españoles, un observador atento puede descubrir las huellas, en algunos casos mucho más profundas de lo que se cree, del Doctor Angélico. El estudio, pues, de la doctrina teológico-jurídica de Santo Tomás, particularmente en este tratado de la ley, es indispensable al que quiera conocer en todo su sentido el pensamiento jurídico de la teología posterior y, a través de ésta, incluso gran parte de las corrientes jurídicas de estos cuatro últimos siglos.

V. *División del tratado de la ley*

Santo Tomás divide su consideración de la ley de una manera rigurosamente lógica, muy sencilla. Primero estudia la ley en general, *de lege in communi*, y después la ley en particular, examinando cada una de las leyes, *de singulis legibus*.

[6] *El protestantismo comparado con el catolicismo:* BAC, *Obras completas* t.4 c.53 y 58ss.

La *primera parte* se refiere a la ley considerada en su significación analógica, común a todas las clases de leyes, tratando de dar un concepto general aplicable, a su modo, a todas las leyes, y donde se nos descubra la estructura esencial de toda ley, cuyo conocimiento es necesario para llegar con acierto a una comprensión verdaderamente científica y ordenada de todos los problemas que cada ley presenta. Este estudio de la ley en general lo realiza Santo Tomás considerando *primero* su esencia o definición (q.90), que corresponde a la simple aprehensión o primera operación de la mente; *segundo*, la división de la ley o diversidad de las leyes, justificando su existencia (q.91), lo cual corresponde al juicio o segunda operación de la mente, y *tercero*, los efectos propios de la ley, que vienen a ser como las propiedades que se derivan de la esencia (q.92), y que corresponde al raciocinio o tercera operación de la mente.

En la *segunda parte*, a la luz de los conceptos generales y comunes elaborados en la primera, va examinando con toda precisión el Doctor Angélico cada una de las diversas leyes y los variados problemas que plantean. En primer lugar, las leyes, por así decirlo, innatas, establecidas de suyo, por su misma esencia, comenzando por la ley suprema, imparticipada e increada, la ley eterna (q.93), y siguiendo por la ley *natural*, que no es sino una participación creada, en el ser racional, de la primera (q.94).

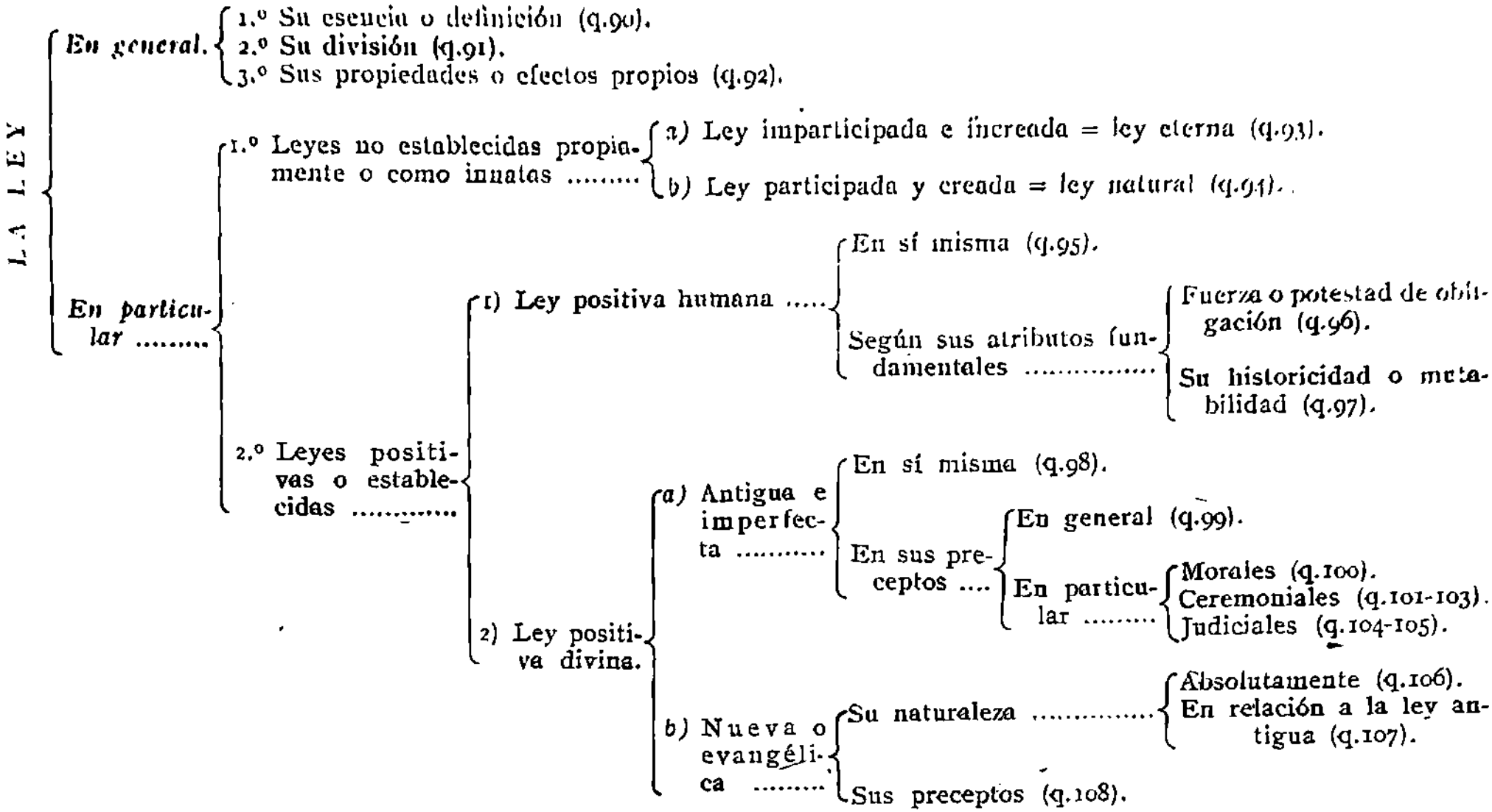
Después, las leyes positivas, no innatas, sino puestas o establecidas por una autoridad. Esta autoridad puede ser meramente humana—ley humana—, y es considerada en sí misma (q.95) y en sus atributos más fundamentales, bien según su poder o potestad de obligación, con la extensión y contenido de sus obligaciones (q.96); bien según su historicidad o mutabilidad, que es carácter derivado de su propia naturaleza (q.97). La autoridad que establece positivamente la ley puede ser el mismo Dios, dando lugar a la llamada ley positiva divina, que es doble: la ley antigua, que es la del Antiguo Testamento, buena sólo de un modo imperfecto, y la ley nueva o evangélica, que es la ley perfectísima, contenida en el Nuevo Testamento, que, como ya dijimos, lleva en sí la gracia y la caridad del Espíritu Santo, y es por ello la cumbre misma de este tratado teológico de la ley.

La ley antigua es estudiada por Santo Tomás con bastante detenimiento en varias cuestiones. *Primero* en sí misma (q.98), *luego* en los preceptos que contiene, considerados en general (q.99), y en sus distintas clases más importantes, morales (q.100), ceremoniales (q.101-103) y judiciales (q.104-105).

Finalmente, de la ley nueva o evangélica estudia Santo Tomás en primer lugar su naturaleza, tanto absolutamente, en sí misma (q.106), como en relación a la ley antigua (q.107), y, por último, los preceptos que contiene (q.108).

Ya dijimos que Santo Tomás no trata expresamente de la ley eclesiástica, que estudiaban los canonistas.

Damos a continuación el esquema de esta división.


LA LEY
En general.
1.º Su esencia o definición (q.90).
2.º Su división (q.91).
3.º Sus propiedades o efectos propios (q.92).
En particular .....
1.º Leyes no establecidas propiamente o como innatas .....
a) Ley imparticipada e increada = ley eterna (q.93).
b) Ley participada y creada = ley natural (q.94).
2.º Leyes positivas o establecidas .....
1) Ley positiva humana .....
En sí misma (q.95).
Según sus atributos fundamentales .....
Fuerza o potestad de obligación (q.96).
Su historicidad o metabilidad (q.97).
2) Ley positiva divina.
a) Antigua e imperfecta .....
En sí misma (q.98).
En sus preceptos ....
En general (q.99).
En particular .....
Morales (q.100).
Ceremoniales (q.101-103).
Judiciales (q.104-105).
b) Nueva o evangélica .....
Su naturaleza .....
Absolutamente (q.106).
En relación a la ley antigua (q.107).
Sus preceptos (q.108).

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ, PAULINO, O. P. : *La ley* (Madrid 1894).

AUBERT, J. M. : *Le Droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (París 1955).

BALMES : *El protestantismo comparado con el catolicismo* (BAC. Madrid 1949).

BÁÑEZ, O. P. : *De iure et iustitia decisiones* (Salamanca 1594).

BRIDE, A. : *Promulgation de la loi:* Dict. de Théol. Cathol., 13 col.683-692.

CAIETANUS, TH. DE VIO, O. P. : *Commentaria in Summam Theologicam*, ed. Leonina (Roma 1892) t.7.

CARRERAS Y ARAÑO : *Filosofía de la ley según Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1919).

CARRO, V., O. P. : *Domingo de Soto y el derecho de gentes* (Madrid 1930). — *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Madrid 1943).

CATHREIN, V., S. I. : *Filosofía del derecho. El derecho natural y el positivo* 5.ª ed. (Madrid 1950).

DERISI, O. N. : *Los fundamentos metafísicos del orden moral* 2.ª ed. (Madrid 1951).

DOTRES, F. J. : *Santo Tomás de Aquino y las leyes* (Madrid 1932).

EULOGIO PALACIOS : *La prudencia política* 2.ª ed. (Madrid 1946).

FERNÁNDEZ-ALVAR, C. : *La ley. Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1936).

GALÁN Y GUTIÉRREZ, E. : *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1945). — *Ius naturae* (Valladolid 1954).

GONZÁLEZ, CEFERINO : *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* t.3 (Manila 1864).

GRANERIS, C. : *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Milán 1949).

HARMIGNIE : *Ordennances humaines et obligations de conscience:* Rev. néo-scolast. de Phil., 31 (1930) p.276-320.

JANSSEN, A. : *De lege mere poenali* (Roma 1925).

JANSSENS, ED. : *La coutume, source formelle de droit, d'après S. Thomas d'Aquin et Suárez:* Rev. Thom., 14 (1931) p.681-726.

JANVIER, E., O. P. : *Exposition de la morale catholique. La loi* 3.ª ed. (París).

KONINCK, CH. DE : *De la primacía del bien común contra los personalistas* (Madrid 1952).

LACHANCE, L., O. P.: *L'humanisme politique de Saint Thomas* (París 1939). — *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* (Ottawa, Montreal 1948). — *Le bien commun et les preceptes de la loi naturelle:* Etudes et Recherches, cah.8, publiés par les Dominicains du Canadá (París 1953).

LA PIRA, G. : *Il concetto di legge secundo S. Tommaso:* Riv. de Filos. neo-scol., 22 (1930) p.208-217. — *Il diritto naturale nella concezione di S. Tommaso d'Aquino:* Rev. de Filosofia Neo-Scol. (Milán 1934) suppl. speciale 26, p.193-205.

LAVERSIN, M. J., O. P. : *Droit naturel et droit positif d'après Saint Thomas*: Rev. Thom. 16 (1933) p.3-49 ; 177-216.
— *Somme Théologique. La loi* (1-2 q.90-97). Trad., notes et appendices (París 1935).
LECLERCQ, J. : *Leçons de droit naturel*: I. *Le fondement du droit et de la société* 3.ª ed. (Louvain-Namur).
LEHU, L., O. P. : *Philosophia moralis et socialis* (París 1914).
LÓPEZ, V. : *Theoria legis mere poenalis et hodiernae leges civiles*: Periodica de re morali, canonica et liturgica 27 (Roma 1937) p.203-216; 2 (1940) p.23-33.
LOTTIN, O., O. S. B. : *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* 2.ª ed. (Bruges 1931).
— *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* (Louvain 1949) t.2.
LUMBRERAS, O. P. : *De lege (1-2 q.90-108)* (Roma 1953).
MARCELLUS A PUERO IESU, O. C. D. : *Philosophia moralis et socialis* (Burgos 1913).
MANSER, G. M. : *La esencia del tomismo* (Madrid 1947).
MARITAIN : *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (París 1947).
— *El hombre y el Estado*. Trad. del inglés (Buenos Aires 1952).
MARTÍNEZ, GREGORIUS : *Commentaria super 1-2 D. Thomae* (Vallisoleti 1617).
MARTINYAK, C. : *Le fondement objectif du droit d'après Saint Thomas d'Aquin* (París 1931).
MEDINA, B. DE, O. P. : *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis* (Venetiis 1590).
MEERSSEMAN, G. : *Le droit naturel chez S. Thomas et ses predecesseurs*: Angel. 9 (1932) p.63-76.
MENDIZÁBAL Y MARTÍN : *Derecho natural* (Zaragoza 1908).
MESSINEO, A., S. I. : *Il concetto deontologico di natura e la legge morale*: Civiltà Catt., 85 (1934) p.134-146.
— *L'ideale del diritto e il diritto naturale*: Civiltà Catt., 85 (1934) p.475-490.
MEYER : *Institutiones iuris naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Friburgi Brisgoviae 1885).
MICHEL, S. : *La notion thomiste du bien commun* (París 1932).
ORZECHOWSKI : *Sulla lege morale naturale secondo S. Tommaso d'Aquino*: Gregorianum, 3 (1922) p.557-571.
PACE, G. : *Le leggi mere penali* (Torino 1948).
PELA, L. : *Essai critique sur les notions de loi eternelle et de loi naturelle*: Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, 6 (París 1936) p.91-130.
RAFFÓ MAGNASCO : *La obligatoriedad de la ley y su esencia racional*: Ortodoxia (Buenos Aires 1944) n.3 p.439-452.
RAMÍREZ : *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid 1952).
— *El derecho de gentes* (Madrid 1955).
RECASÉNS SICHES, L. : *La filosofía del derecho de Francisco Suárez, con un estudio previo de sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica* (Madrid 1927).
RENARD, G. : *La valeur de la loi* (París 1928).
— *Introducción filosófica al estudio del derecho* (Buenos Aires 1947) t.1.
ROGER BEDEL : *La notion de la loi chez les théologiens et le canonistes du XIII siècle* (París 1914).
ROLAND-GOSSELIN : *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin* (París 1928).

ROMMEN, H. : *Le droit naturel. Histoire, doctrine* (Fribourg-Paris 1945).
RONNER, *A.*, O. P. : *Naturrecht und positions Recht:* Div. Thom. Friburg., 12 (1934) p.59-83.
SERTILLANGES, P. : *La philosophie des lois* (París 1946).
SOTO, D., O. P. : *De iustitia et iure* (Salamanca 1566). Existe trad. española de Jaime Torrubiano Ripoll (Madrid 1922-1926).
STANGA : *La notion de la loi dans S. Thomas d'Aquin* (París 1927).
SUÁREZ, F., S. I. : *De legibus* (París 1854).
TAPARELLI, L. : *Saggio teoretico di diritto naturale* (Roma 1855).
TODOLÍ, J., O. P. : *El bien común* (Madrid 1951).
TONNEAU, J. : *Les lois purement penales et la morale de l'obligation:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 36 (1952) p.30-51.
— *Devoir et morale:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 38 (1954) p.233-252.
TORQUEMADA, J. : *In Gratiani decretorum primam doctissimi commentarii* (Venetiis 1578) t.r.
TOSO, A. : *De conceptu legis iuxta Aquinatis doctrinam:* Ius Pont. Ephem. Iur., 4 (1924) p.31-36.
URDÁNOZ, TEÓFILO, O. P. : *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria* (Salamanca 1947).
VALENSIN : *Traité de droit naturel* (París 1922) t.1.
VITORIA, FRANCISCO DE, O. P. : *Comentario al tratado de la ley* (1-2 q.90-108), ed. del P. Beltrán de Heredia, O. P. (Madrid 1952).
WENN BONUCCI : *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica* (Perugia 1906).
WORONOIECKI, H. : *De legis sic dictae poenalis obligatione:* Angelicum, 18 (1941) p.379-386.
ZAHAR, ALFONSO : *La filosofía de la ley según Domingo de Soto* (Méjico 1946)

DE LA ESENCIA DE LA LEY

I. Sentido y orden de la cuestión

Según aparece en la división que, siguiendo a Santo Tomás, hemos hecho de este tratado, en esta cuestión se estudia la esencia o definición de la ley, tomada ésta en toda su universalidad. No se da aquí, propiamente hablando, una definición especial de la ley humana ni de ninguna otra ley, sino la definición esencial del concepto universal de ley, común y aplicable a todas las leyes. A veces Santo Tomás aludirá y hablará expresamente de la ley humana, pero será solamente como ejemplo y como analogado de la ley en cuanto tal, uso perfectamente legítimo y muy conveniente, porque la ley humana es el analogado de la ley más fácil y comprensible para nosotros y, por consiguiente, muy apto para ascender desde él hasta la idea analógica y universal de ley. Por eso, las afirmaciones y la espléndida definición de la ley que Santo Tomás deduce de la investigación llevada a cabo en toda la cuestión tienen un valor universal, que se aplica a toda clase de leyes, aunque su realización debe acomodarse a la naturaleza y condición de cada una. Conviene tener muy presentes estas observaciones cuando se lee el texto de esta cuestión.

La ley no es una substancia, y por eso no es de fácil definición; su noción se adquiere por una descripción de sus elementos o causas esenciales más que por una definición propia. Así lo hace Santo Tomás, estudiando de una manera completa sus causas: *a)* su causa material o sujeto en que reside, que es la razón (a.1); *b)* su causa final, que es el bien común (a.2); *c)* su causa eficiente (a.3), que es la razón común del que tiene a su cuidado la comunidad, y *d)* su efecto formal y como la primera manifestación de su forma, que es su promulgación (a.4).

II. Sujeto donde reside la ley (a.1)

Según nos explica Santo Tomás (ad 1), la ley puede tomarse en dos sentidos: un sentido activo y formal, tal como es producida y como reside en el legislador o regulante—*in mensurante et regulante*—, y un sentido pasivo y material, tal como se halla en los sujetos sometidos a la ley, que la participan de algún modo en cuanto son movidos por ella —*in regulato et mensurato*—. En esta cuestión, naturalmente, se habla de la ley en su sentido activo y propio, y se pregunta en el primer artículo en qué sujeto reside, en qué potencia hallamos esa realidad que llamamos ley y que de algún modo ha de ser producida por ella.

Ya en tiempo de Santo Tomás, los escolásticos, como sucederá en los siglos posteriores, coincidían generalmente en reconocer que tanto la inteligencia como la voluntad intervienen en la producción de la ley, pero se separan al señalar el puesto de estas facultades.

Santo Tomás decididamente da la primacía a la razón, pero admite la influencia de la voluntad. Posteriormente, Escoto y Durando, y sobre todo Suárez, defenderán—este último con ciertas fluctuaciones—la primacía de la voluntad, aunque sin excluir a la razón. No faltó quien buscó todavía una solución media : la ley sería fruto por igual de la inteligencia y de la voluntad. Todas estas opiniones, dentro de los católicos, se distinguen de las teorías modernas iniciadas por los precursores de la Revolución francesa, en particular por Rousseau, que conciben a la ley como un producto del puro arbitrio y voluntad del legislador, cualquiera que fuesen sus disposiciones.

La doctrina, densa y extremadamente convincente, de Santo Tomás en este primer artículo la podemos reducir a dos afirmaciones. *Primera:* La ley es esencialmente algo producido y constituído por la razón práctica mediante el acto de imperio, implicando, por consiguiente, la moción previa de la voluntad [1]. *Segunda:* La ley esencialmente no es el acto de la razón, sino algo producido por ese acto que son las proposiciones universales imperativas de la razón práctica (ad 2).

El Doctor Angélico, al referir esencial y primariamente la ley a la razón, sigue y amplía la dirección señalada ya por Aristóteles hablando de la ley civil [2], y antes, aunque de modo poco claro, por Platón. Cicerón recogió la misma idea de estos dos filósofos [3], y San Agustín lo dió claramente a entender en múltiples ocasiones, cuando habla de la ley eterna en su famosa definición, o de la ley natural [4].

La argumentación que nos da Santo Tomás en este artículo es profunda y contundente. Parte de la noción vulgar de ley, que la concibe como una regla o medida de los actos, por medio de la cual se induce al hombre a obrar o a dejar de obrar. Ahora bien, en todo orden de cosas, la regla o medida de ellas es siempre aquello que verdaderamente es primer principio o causa de ese orden, como la unidad lo es en el orden de la numeración, y el primer movimiento respecto de los que le siguen. Por consiguiente, si la razón es necesariamente el primer principio de los actos humanos en cuanto tales, ha de ser también su regla y su medida, y la ley será la razón que mide y regula, o sea función y producto de la razón. Que la razón sea el primer principio de los actos humanos, es una verdad que repite constantemente nuestro autor. El hombre es por definición un ser racional, y la razón lo constituye en su ser y, especialmente, en su *obrar*. Sobre todo, los actos humanos se definen y configuran por orden al fin, en función del cual se pone siempre en movimiento la actividad del hombre, incluso cuando se refiere a los medios o cosas útiles ; el fin es así el principio y la razón de ser del acto humano. Pero ese orden al fin es algo propio de la razón, de la cual lo reciben los actos, pues es ella la que propone y presenta el fin a la voluntad, especificando y moviendo a su acto ; siendo esa función de la razón condición absolutamente necesaria para que se ejecute todo acto voluntario (1-2 q.9 a.1). Por consiguiente, el primer principio de la actividad humana, de donde recibe su ser y su especie, es evidentemente

[1] *Sed contra;* cuerpo del artículo, ad 3.
[2] *Ethic.* 1.6 c.8 (Bk 1141b-1141a) ; 1.5 c.10 (Bk 1134b) ; *Polit.* 1.7 c.4 (Bk 1326a).
[3] *De legibus* 1.1 c.6 ; 1.2 c.4.
[4] Cf. *Contra Faustum* 1.22 c.27 ; *De libero arbitrio* 1.1 c.6.

la razón, y la ley que regule y mida esos actos ha de pertenecer necesariamente a la razón.

Para percibir en toda su fuerza este argumento, recuérdese que, como dijimos en la *Introducción general*, en este tratado se habla de la ley de los actos humanos y que, según la doctrina general de Santo Tomás acerca de la moralidad, ésta tiene su primer principio o fundamento en la razón—tanto divina como humana—, en conformidad con la cual el acto es bueno, ya que ella es la que impone en el acto el orden al fin último, fuente primera de su perfección o bondad (1-2 q.18; q.19 a.3-4).

Por otra parte, los actos que, según el sentir común, se asignan a la ley, son también una prueba de que ésta debe pertenecer a la razón (*Sed contra*). El acto más importante de la ley es el mandar—*praecipere*—, que se refiere a las cosas buenas, a la bondad de los actos, primera especie de moralidad. Sigue luego el prohibir, que tiene por objeto los actos malos, y el permitir, que mira a los actos indiferentes, y, por fin, el castigar, cuya función es dar eficacia a los demás actos por el temor de la pena (q.92 a.2).

Todos estos actos, si se analizan de cerca, muestran el sello directo e inmediato de la razón. El mandar es un acto de imperio, el cual, según ha probado anteriormente (q.17 a.1), pertenece de modo esencial, como a potencia que lo produce inmediatamente, a la razón práctica. El prohibir tiene la misma estructura psicológica que el mandar, es un imperio con precepto negativo, manda no hacer. El permitir es sencillamente un juicio de la razón—aunque sin carácter imperativo—, y el *castigar*, como acto de la ley, no significa aplicar la pena, sino sólo tasarla, indicarla como regla de obrar para los responsables y ejecutores de la justicia. El tasar es una estimación que es función propia de la razón (cf. 2-2 q.60 a.1). Como se ve, las funciones de la ley, como su misma esencia de regla y medida, implican necesariamente su carácter racional.

Naturalmente, la razón productora y sujeto propio de la ley no es la razón especulativa, sino la razón práctica, es decir, la potencia racional en su función de aplicar la ciencia a la operación, dirigiendo la ejecución de ésta. La ley es por esencia, según gusta repetir Santo Tomás, directiva y reguladora de los actos; está ordenada esencialmente a dirigir la operación humana; por eso responde a la función práctica de la razón. Ahora bien, tres son los actos de la razón práctica: consejo, juicio e imperio, que se refieren a los medios, como la misma ley, que, si mira al fin, es únicamente para ordenar los actos a él. El consejo y el juicio, junto con los actos de voluntad que le siguen (el consentimiento y la elección), no son más que preparación del *imperium* donde se consuma la razón de acto humano, y que es el único acto de la razón que lleva fuerza de obligación, el único que se *impone*. Por eso, la ley, que se ordena a dirigir el acto humano ya consumado y entraña por definición fuerza de obligación, tiene que ser un producto del acto de imperio. El consejo y el juicio son, sin duda, necesarios y preparan su elaboración; por eso están connotados en el acto de imperio, pero no pueden dar razón plena de la ley. Santo Tomás repite con frecuencia en estas cuestiones que la ley es un dictamen, algo imperativo, fruto del *imperio* de la razón.

Este acto de imperio, sin embargo, no es un acto puro de razón, como ya señaló nuestro autor: es un acto de la razón, que presupone un acto de la voluntad. «Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu

voluntatis» [5]. El imperio es esencialmente de la razón porque implica un *orden* que se intima o denuncia, y ordenar intimando es propio de la razón. Pero esta orden de intimación en el imperio no se expresa únicamente por una indicación, como cuando decimos: *Esto debes hacer*, sino de modo imperativo, moviendo al mismo tiempo a la operación, como cuando decimos: *Haz esto*. El imperio es una orden esencialmente racional, pero con valor y eficacia motiva, y toda moción en el hombre tiene su fuente más o menos inmediata en la voluntad, que es el primer motor del alma en el orden de ejercicio (ibid.). El imperio es, pues, uno de esos actos, dentro del cuadro general de la actividad humana, que son producto de la colaboración íntima y de la influencia mutua de las dos facultades superiores del alma, que conservan, sin embargo, su jerarquía según los casos. La elección (q.13) es un acto esencialmente de la voluntad, pero que está enraizado profundamente en la inteligencia, de tal modo que lleva en sí mismo la impresión real y eficaz que en él ha dejado el orden impuesto previamente por la razón. Del mismo modo, pero a la inversa, el imperio es un acto esencialmente de la inteligencia, pero que lleva en la entraña de sí mismo el sentido emotivo, la fuerza y eficacia impulsiva que el acto previo de la voluntad ha dejado como impreso en la inteligencia.

A la luz de esta doctrina es fácil entender lo que se nos dice en la solución a la tercera dificultad de este artículo. La ley, al ser producto de un acto de imperio, ha de tener las características de éste; ha de realizar en sí, en su elaboración, la estructura psicológica del imperio tal como la hemos descrito, que es común a toda clase de actos imperativos.

Por consiguiente, la fuerza motiva, el poder impulsivo que incluye esencialmente la ley, está participado de la voluntad, que previamente se lo imprime a la razón. Pero sigue siendo algo esencialmente de la razón, porque «la voluntad en las cosas que se imperan, para tener razón de ley, debe estar regulada por la razón». La ley incluye moción, fuerza imperativa; pero moción recta, fuerza imperativa regulada. La regulación es lo más esencial; la moción, en tanto pertenece a la ley en cuanto entra a formar parte del fenómeno de dirección o regulación; por eso la ley es esencialmente de la razón, aunque previamente necesite recibir la fuerza motiva de la voluntad. En este sentido, termina Santo Tomás, se debe entender la frase de los juristas *Voluntas principis habet vigorem legis:* voluntad ordenada, en cuanto incorporada, a la ordenación o regulación de la razón; «de lo contrario, la voluntad del príncipe no sería ley, sino iniquidad» (ad 3). En esta doctrina se afirma, una vez más, el profundo intelectualismo de Santo Tomás, pero sin exclusivismos y con una significativa abundancia de matices, como se habrá podido observar.

Nos resta examinar la segunda afirmación que hemos señalado más arriba. Algunos intérpretes de Santo Tomás no se han expresado con suficiente exactitud cuando han creído que la ley era una ordenación activa, un acto de la razón. Según se nos dice expresamente (ad 2), la ley no es una operación, sino el término o producto de la operación de la razón: *non actum rationis, sed aliquid per huiusmodi actum constitutum.* El acto de la razón en sí mismo considerado es algo instantáneo y transeúnte del orden del movimiento; en cambio, la ley indica cierta firmeza y permanencia. Y, por otra parte, el acto de la razón, en cuanto tal, queda recluído en la pura interioridad, mientras la ley por la promul-

[5] 1-2 q.17 a.1, c et ad 3.

gación se hace ella misma exterior y apreciable para los demás. En la razón no solamente existen sus actos, sino también los productos de estos actos, como las ideas y las proposiciones, por ejemplo; la ley pertenece a la clase de realidades producidas por la razón. Santo Tomás determina, con su habitual precisión, qué clase de producto racional es la ley, apuntando un fino análisis de la estructura psicológica de la razón práctica mediante esa analogía con el orden de la razón especulativa, tan repetida en todas sus obras.

La razón práctica, lo mismo que la especulativa, no puede conocer sino mediante especies o ideas, que son producidas o emitidas por la inteligencia, como su palabra interior—*verbum mentis*—, de la cual la palabra oral o escrita no es sino expresión o signo exterior. El acto de imperio produce también esa especie o idea, palabra interior—*verbum mentis*—que incluye un juicio mental que no es simple enunciación, como en el acto de consejo o de simple juicio, sino juicio imperativo, es decir, en orden a mover eficazmente los actos de otras potencias o de otras personas, según sea imperio personal e individual o público, y que es en concreto una proposición práctica. Estos juicios o proposiciones pueden ser particulares cuando se refieren a un acto o serie de actos concretos y particulares, o pueden ser universales y públicos cuando miran a los actos en común y se refieren a diversos sujetos. Estas proposiciones imperativas universales de la razón práctica son las leyes. Como las ideas y las demás proposiciones de la razón, estas proposiciones universales de la razón práctica pueden ser consideradas a veces actualmente o bien ser retenidas habitualmente en la razón, a modo de hábitos, disposiciones o especies cognoscitivas. En el artículo 4 se resolverá, hablando del efecto formal de la ley, si estas proposiciones pueden ya tener razón de ley antes de ser promulgadas o si la promulgación es absolutamente necesaria para que alcance en realidad a los demás y puedan constituir verdaderamente un imperio público, no privado. Pero antes hay que saber su causa final y su causa eficiente propia. Hasta ahora sólo sabemos que la ley es algo producido por la razón, proposiciones universales operativas que residen, como en propio sujeto, en la razón, en el entendimiento posible.

III. La causa final de la ley: el bien común (a.2)

Se trata, como sabemos, del fin de la ley considerada en común, en sentido universal y general, que se aplica a todas las leyes.

De la doctrina anterior se desprende ya que el fin de la ley tiene que ser un bien, pues la ley es regla y medida de la moralidad de los actos humanos y es, además, fruto de la razón práctica, que mira a la verdad bajo el aspecto de bondad o bien. Naturalmente, este bien tiene que conformarse a la naturaleza de la ley, regla y medida de los actos propiamente humanos, lo cual implica que sea un bien verdaderamente humano que salve la jerarquía existente entre los distintos elementos que integran el bien humano total. Las exigencias del alma espiritual deben privar sobre las necesidades del cuerpo y los atractivos de los bienes exteriores, aunque todos estos bienes puedan contribuir a la consecución de ese bien humano perfecto hacia el cual debe tender la ley por imperativo de su propia naturaleza moral. Pero este bien humano puede ser doble: particular o privado y social o común. Y en este artículo trata de probar

Santo Tomás que la ley en cuanto tal, o sea que toda ley, no sólo la humana, sino también todas las demás, mira esencialmente al bien común y no al bien meramente particular o privado.

Esta doctrina, en lo que se refiere a la ley humana, ya fué apuntada con insistencia por Aristóteles, uno de cuyos pasajes aparece citado en este artículo, y por los juristas romanos, tradición secular recogida más adelante en las *Etimologías* de San Isidoro, del cual se cita también un texto en el *Sed contra*. Pero el gran mérito y la originalidad de Santo Tomás ha consistido en elevarse desde aquí hasta una concepción universalísima de la ley, inspirada en los atisbos geniales de San Agustín, en torno a la ley eterna, recogidos, ordenados y plenamente superados en una síntesis sublime, donde aparece la realidad universal y múltiple de la ley, centrada en la idea y en la realidad del bien común. Este bien común ya no consiste exclusivamente, como vamos a ver, en el bien común social o político, la felicidad humana temporal, sino también en otra serie de bienes comunes superiores a éste, diversos analógicamente y que tienen su analogado supremo en el bien común por esencia, que es Dios, objeto especificador de la ley eterna, a su vez supremo analogado y ejemplar máximo de todas las leyes. Esta originalidad extraordinaria de Santo Tomás es patente a quien examine un poco a fondo este tratado en todas sus partes, y sobre todo en su orden interno, perfectamente orgánico, y en la visión suprema que encierra. Sin embargo, este aspecto no ha sido suficientemente destacado, y prueba de ello es ver cómo los intérpretes han pasado un poco por encima esta visión altísima de la ley desde la razón suprema de bien común, derivando generalmente hacia consideraciones sociológicas y políticas, muy importantes, sin duda, pero no las más trascendentes y, desde luego, un poco fuera de la perspectiva profundísima de esta primera cuestión, que estudia la esencia misma de la ley en cuanto tal, es decir, de toda ley. El aspecto social y político de la ley y del bien común lo estudia Santo Tomás al hablar de la ley natural y de la ley humana, y allí hay que buscar su pensamiento. En este artículo prueba Santo Tomás la ordenación de toda ley al bien común por dos argumentos. El primero se funda en la noción de ley moral, que ya hemos visto en el artículo anterior. La ley es regla y medida de los actos humanos, y por eso pertenece al principio primero de esos actos, que es la razón práctica. Pero dentro de la razón misma hay también un orden y un principio primero de ese orden, del cual derivan y al cual se refieren necesariamente todas las demás realidades que caen bajo el alcance de la razón en su función operativa, que es de la que se trata aquí. Este primer principio, razón suprema de toda actividad humana, es, según la idea tantas veces repetida en la moral tomista, el último fin de la vida humana, que es la felicidad o bienaventuranza, *el bien común perfecto, bonum commune perfectum*, como se nos dice expresamente en otro lugar (1-2 q.3 a.2 ad 2). El último fin, la bienaventuranza, es formalmente un bien común para todos los hombres, es decir, bien común con comunidad de causa final, o sea un fin común, por ser fin último que atrae o debe atraer a todos los hombres y a los apetitos todos del hombre (ad 2 et 3). Es, pues, un fin en el que convienen todos los hombres, como pertenecientes a una misma y universal comunidad, en cuanto todos se aúnan en la prosecución de ese mismo fin, que no es producido por ellos, sino anterior y causa de toda actividad humana.

Por consiguiente, la bienaventuranza, fin supremo de la vida humana, es bien común en dos sentidos, subordinados e íntimamente relaciona-

dos. Primero, como fin común, *universal «in causando»*, que extiende su causalidad a todos los hombres; y segundo, en cuanto término de la aspiración común de todos los hombres, que por imperativo de su naturaleza tienden a esa bienaventuranza o fin último como partes de una comunidad humana universal. A este último aspecto se refiere, sin duda, el *segundo argumento* que pone Santo Tomás, aunque la letra directamente parezca hablar a primera vista del bien común social y de la comunidad civil o política. Toda parte—dice—se ordena a su todo correspondiente como lo imperfecto a lo perfecto; y, como cada hombre es parte de una sociedad perfecta, es necesario que la ley que regula su actividad se refiera propiamente al orden hacia la felicidad común. Según el texto que se cita a continuación, de Aristóteles, esta ordenación a la felicidad común se nos manifiesta claramente en la comunidad política y en su bien común propio, que es la felicidad terrena. Pero esto no es más que un ejemplo, el más claro, sin duda, para nosotros de la estructura misma universal de la ley, a la cual alude y se refiere directamente Santo Tomás en este artículo. El hombre es parte no sólo de la comunidad política, como gusta repetir el Doctor Angélico, sino también de otras comunidades superiores, aunque no sean estrictamente sociales, como son el universo y el mundo de todos los hombres, que forman, según hemos visto, una comunidad natural en la aspiración a un fin común, que es la bienaventuranza, que, en definitiva, se consuma en el fin último y bien común separado del universo, que es Dios. Son frecuentes los testimonios de Santo Tomás donde se expresa esta doctrina del todo y la parte con todas sus aplicaciones [6]. La ley, por definición, debe dirigir la actividad de la voluntad del hombre; pero ésta no obra rectamente al querer los bienes particulares si no los refiere al bien común divino, que es la bondad de Dios, bien de todo el universo. Y Santo Tomás da esta razón: porque el apetito natural de toda cosa que es parte de algún todo se ordena al bien común del todo (1-2 q.19 a.10). Por consiguiente, la ley en cuanto tal, si realiza verdaderamente la esencia de ley, es decir, si procede de la razón, divina o humana, y dirige los actos humanos, ha de ordenarse siempre al bien común.

Esta doctrina se puede confirmar con la noción de ley que deducíamos al final del artículo anterior. La ley es una proposición universal de la razón práctica, y las proposiciones universales prácticas tienen que referirse a un bien universal y, por tanto, no pueden tener como objeto directo fines o bienes meramente particulares o privados. Sin embargo, añade Santo Tomás, esto no quiere decir que los actos particulares no puedan ser objeto de la ley siempre que sean referidos al bien común. En *sí mismos* son particulares; pero participan de la comunidad del fin o bien común, en cuanto están ordenados a él por la ley (c, ad 1 et ad 2).

Esta doctrina de Santo Tomás toca directamente, como se ha podido ver, cuestiones largamente agitadas entre los tomistas contemporáneos, que nos obligan a explicar más ampliamente, aunque con necesaria brevedad, alguno de los aspectos que interesan más a nuestra cuestión [7].

Ante todo, según indicamos ya, es imprescindible no confundir ni mezclar indebidamente el orden social civil y el orden moral con el orden

---

[6] 1 q.60 a.5; q.65 a.2; 1-2 q.19 a.10; q.21 a.3; q.109 a.3; 2-2 q.26 a.3; q.58 a.5; q.64 a.5; *Cont. Gent.* 3,64.112.

[7] Pueden verse las diversas opiniones de los tomistas contemporáneos en nuestra nota *La controversia actual en torno a la persona y el bien común:* Estudios Filosóficos, n.1 p.211-242.

universal o con el orden humano en general; ni, por consiguiente, la ley en cuanto tal con las leyes particulares, la ley eterna, la ley divina, la ley natural y, mucho menos, la ley humana. A la ley eterna corresponde el orden universal; a la ley divina, el orden moral sobrenatural; a la ley natural, el orden moral natural; a la ley humana, en cuanto enraizada en la natural, el orden social civil, y a la ley eclesiástica, el orden social de la Iglesia. En cambio, la ley en cuanto tal, objeto del estudio de Santo Tomás en esta cuestión, mira universalmente al orden humano en general, que no se identifica con ninguno de ellos, aunque en todos se realice a su modo, sino que los trasciende como una razón análoga superior a todos ellos.

Partiendo de la doctrina apuntada en la solución a las dificultades de este artículo (ad 2 et 3) y teniendo en cuenta el contenido de todo este tratado de la ley, podemos indicar esquemáticamente las líneas generales del sistema de ideas, si no del todo explícito, al menos, ciertamente, implícito, en el pensamiento de Santo Tomás.

Tres afirmaciones podrían resumir este pensamiento:

1.ª La ley moral (es decir, de los actos humanos) mira primaria y formalmente al bien común por esencia, que es Dios, fin último y bien común perfecto de la vida humana.

2.ª Las distintas especies o clases de leyes miran inmediatamente hacia sus respectivos fines o bienes comunes, distintos entre sí, pero subordinados y en relación necesaria al bien común por esencia o fin último.

3.ª Los bienes comunes derivados reciben su razón de bien común del bien común por esencia, y, por consiguiente, las diversas leyes de los actos humanos reciben su género moral dentro de la razón misma de la ley en cuanto ordenadas, no siempre inmediata y explícitamente, a este último fin o bien común por esencia.

La ley moral, en cuanto tal, mira propiamente al bien común por esencia. Esto se deduce del argumento ya expuesto de Santo Tomás. Para ser ley, esto es, para dirigir o regular verdaderamente los actos humanos, debe ordenarse al fin último, pues de éste recibe, en definitiva, toda su razón de ser. Este fin último es Dios, que siendo causa universal, tanto eficiente como final, de todos los seres, y especialmente del hombre, es propiamente el bien común *(Contra Gentiles,* 3,17). «Bien común por esencia, por ser la misma bondad subsistente; y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningún otro fin. Es el primero y supremo analogado de la razón de bien común, a quien tanto la razón de bien como la razón de común o universal convienen primordialmente y en toda su plenitud y perfección» [8].

Lo mismo prueba Santo Tomás mediante su famosa y tan usada analogía entre el orden especulativo y el orden práctico. Como en el orden especulativo, dice, nada consta con firmeza sino por resolución a los primeros principios indemostrables, de la misma manera en el orden práctico de las operaciones no puede realizarse nada debidamente sino por la ordenación al último fin, que es el bien común (ad 3).

Sin embargo, esta ordenación al bien común por esencia no se realiza del mismo modo en todas las leyes. Cada especie de ley está orientada a un bien común, por así decirlo, especial, en orden al cual esa ley se constituye como tal y se diferencia de las demás; como en todas las de-

[8] P. SANTIAGO RAMÍREZ, *La doctrina política de Santo Tomás* (Instituto Social León XIII, Madrid) p.29.

más realidades morales, lo que propiamente constituye las leyes es siempre el fin, es decir, su bien común.

El bien común es una razón análoga que se realiza según un orden jerárquico y de maneras esencialmente diversas, pero con un cierto contenido semejante, en los distintos bienes comunes. Ya hemos visto que Dios es el bien común por esencia y el supremo analogado de esa razón análoga. Así considerado, como fin último y en toda su universalidad, que abarca a todos los seres, Dios es el bien común por orden al cual se constituye la ley eterna, que es el dictamen de la razón divina, que ordena los actos y movimientos de todas las criaturas, produciendo el orden universal, el orden del universo. Dios, como bien común de la ley eterna, a la cual están sometidos todos los seres, es, pues, fin tanto de las criaturas racionales como irracionales, pero no de la misma manera.

Los seres inferiores, tanto animados como inanimados, no pueden tender a Dios inmediatamente ni *poseerlo* propiamente como último fin, sino sólo reflejar las perfecciones divinas en su propio ser y movimientos y formar como partes en el orden total del universo, que es la representación o imitación creada más perfecta de la gloria y bondad de Dios (1 q.47 a.1). En cambio, el hombre, además de ser parte del universo y contribuir como parte a esa representación objetiva de la gloria de Dios, por su alma espiritual y sus operaciones intelectuales y volitivas puede tender *inmediatamente* a Dios como bien común y *poseerlo formalmente* como tal [9]. Por eso también la ley eterna, que abarca tanto los seres racionales como irracionales, no es participada de la misma manera en todos ellos, ya que el hombre, además de la impresión pasiva que recibe en sus operaciones y movimientos puramente naturales, comunes a todos los seres, participa de un modo propio, racional, el orden de la ley eterna que le mueve hacia el fin último supremo, que es Dios [10].

El bien común por esencia, en cuanto puede ser poseído intelectualmente por el hombre, es decir, como objeto último de la actividad propiamente humana, constituye la bienaventuranza y es el término propio de la acción directiva de la ley eterna, ejerciéndose en el hombre, como ser racional, o mejor, el aspecto particular del bien común supremo, a que tiende el orden universal creado por la ley eterna en el mundo estrictamente humano. Por eso, Santo Tomás, con profunda exactitud, en este artículo se refiere únicamente a la bienaventuranza y al último fin del hombre, porque trataba de la ley en general, pero de la ley de los actos humanos, según vimos en la *Introducción general*.

Esta bienaventuranza es doble: natural y sobrenatural, en orden a las cuales se dan diversas leyes: para la bienaventuranza natural, la ley natural y la ley humana positiva; para la bienaventuranza sobrenatural, la ley divina y la ley eclesiástica.

La ley natural tiene, pues, por bien común la bienaventuranza natural, *bonum commune morale* (q.94 a.3 ad 1), que implica la perfección humana total, desde la perspectiva del último fin natural, que es el bien común de todos los hombres, de toda la humanidad o comunidad humana, y se adquiere por el ejercicio de todas las virtudes morales, ayudadas por todas las fuerzas naturales del hombre, que están o deben estar sometidas y rectificadas por ellas. Esta ley natural no es más que la participación de la ley eterna en el hombre y no hace más que determinar y producir en concreto el orden de los actos humanos al último fin, o sea

---

[9] 1 q.65 a.2; 1-2 q.1 a.8; *Cont. Gent.* 3,111

[10] Q.91 a.2; q.93 a.6

el orden moral, que es una parte, la más importante, del orden universal creado por la ley eterna.

La ley humana es una derivación de la ley natural y como una concreción del orden moral creado por ésta. Su contenido se reduce a la ley natural, bien como conclusión derivada de ella, bien como simple determinación de lo que no está suficientemente dictaminado en ella. Tiene como fin, por consiguiente, la bienaventuranza natural, que no se puede alcanzar sin la sociedad humana regida por esta ley; pero, propiamente hablando, sólo mira a una bienaventuranza limitada, a un bien común limitado dentro del marco de una sociedad concreta, con determinados hombres y con características muy peculiares, que no pueden agotar la bienaventuranza completa del hombre. El bien común de la sociedad civil, que es el término especificador de la ley positiva humana, aunque integralmente suponga una abundancia suficiente de bienes exteriores, bienes corporales y bienes morales y espirituales, principalmente consiste en la paz y tranquilidad pública, la unión de los ciudadanos entre sí y con la autoridad que los gobierna. Esta paz y esta unión, que vienen a ser más formalmente el bien común inmanente de la sociedad política, es el objeto más propio de la ley humana positiva, que a través de él encamina a la sociedad hacia una abundancia de bienes y una posibilidad de alcanzarlos que permita llegar a los hombres que la forman hasta una bienaventuranza o felicidad terrena que sólo en la sociedad civil pueden encontrar (q.98 a.1). De aquí se deduce que la ley sólo puede darse dentro de una comunidad o sociedad perfecta, pues sólo ésta tiene un bien común relativamente perfecto, pues mira al hombre en su contenido integral, dentro de su orden. Para los individuos se dan preceptos; para las sociedades inferiores, con bienes comunes esencialmente imperfectos, se dan estatutos. La ley positiva humana, con la ley natural en su materia de justicia, crean y mantienen el orden social y político.

A la bienaventuranza sobrenatural perfecta, como supremo bien común, ordena la ley nueva o evangélica, que por eso contiene la gracia y la caridad, que elevan al hombre y hacen posible su tendencia y le hacen capaz de alcanzar el último fin sobrenatural (q.105). La ley antigua ordenaba a una bienaventuranza sobrenatural, pero imperfecta, y su valor normativo relativo se halla hoy subsumido en la ley nueva (q.107 a.3).

La ley eclesiástica responde a la comunidad social que los cristianos forman, necesaria para alcanzar el fin sobrenatural. Su bien común, aunque sin excluir el fin superior de santidad y ordenándose positivamente a él, propiamente hablando consiste en el orden y organización exterior de la Iglesia—*ordo ecclesiasticus*—, que crea el ambiente necesario e indispensable, según la voluntad de Dios, para que los hombres puedan desarrollar su vida sobrenatural dirigidos por la ley nueva o evangélica (2-2 q.111 a.5 ad 1). La ley divina y la ley eclesiástica vienen a ser analógicamente, respecto de la bienaventuranza sobrenatural, lo que la ley natural y ley humana positiva son a la bienaventuranza natural.

Esta bienaventuranza sobrenatural se puede considerar en el estado imperfecto que adquiere en esta vida o en su consumación en la gloria. Esta última es la bienaventuranza perfectísima y universalísima, que consiste esencialmente en la visión facial de Dios, y a la que se ordenan todas las demás bienaventuranzas imperfectas, tanto naturales como sobrenaturales, que reciben de ella su razón de bienaventuranza por participación analógica, con analogía de atribución intrínseca en los casos

señalados. En el cielo, donde se alcanza esa bienaventuranza consumada, la ley se reducirá al orden perfectísimo de la caridad, que unirá en una comunidad estrecha a todos los bienaventurados entre sí y, sobre todo, en relación a Dios, bien común a todos ellos. Es la ciudad celeste—*civitas caelestis*—, donde no serán necesarios los lazos estrictamente jurídicos o sociales, pero donde existirá una íntima y amigable convivencia entre todos los ángeles y bienaventurados en orden a Dios [11].

Por eso, los distintos bienes comunes que, según acabamos de ver, constituyen las diversas leyes, tienen que estar subordinados entre sí y ordenarse unos a otros por esa relación necesaria que dicen todos ellos a la bienaventuranza absolutamente perfecta y, en definitiva, al bien común por esencia, que es el objeto de ella. De ahí que la razón de bien común sea participada analógicamente en todos ellos y se reciba de ese primer analogado que es el bien común por esencia.

A este orden y jerarquía entre los bienes comunes debe responder, naturalmente, el orden y jerarquía en las diversas leyes. La ley eterna abarca en un abrazo omnicomprensivo el orden de todas las criaturas y del universo bajo el bien común por esencia, que es Dios. Dentro de este orden universal de la ley eterna, la actividad humana, en cuanto humana, constituye un orden especial, un sector, el más importante, producido y regido derivadamente por las demás leyes, que son, por así decirlo, en grado diverso, encarnaciones concretas de la ley eterna. La *ley divina positiva* dirige todo el orden humano, ordenando la vida total de los hombres, interior y exterior, a la bienaventuranza sobrenatural, que es su bien común. *La ley natural* dirige también el orden humano, pero sólo en el plano natural, ordenando la vida de los hombres en todos sus aspectos, interiores y exteriores, a la bienaventuranza natural, que es su bien común.

La ley divina y la ley natural son, pues, las manifestaciones supremas en el hombre de la ley eterna, de la cual acotan, si se puede hablar así, el mundo de las realidades propiamente humanas (q.91 a.4 ad 1). Sus bienes comunes son en substancia el mismo bien común por esencia, objeto de la ley eterna, pero en cuanto poseído natural o sobrenaturalmente por el hombre, es decir, la bienaventuranza natural y sobrenatural, último fin de la vida humana en sus planos respectivos. El orden moral, natural y sobrenatural, es el fruto de estas leyes, perfectamente ensambladas entre sí, la ley natural subordinada y ordenada a la ley divina, como la bienaventuranza natural a la sobrenatural.

La ley eclesiástica y la ley humana positiva no vienen a ser, a su vez, más que determinaciones de la ley divina y de la ley natural y rigen directamente las actividades exteriores—*in foro externo*—dentro de la sociedad eclesiástica y de la sociedad civil o política, que son un camino natural, completamente necesario, para llegar a conseguir la bienaventuranza natural y sobrenatural en este mundo (q.100 a.2). El bien común de estas leyes, según vimos, no encierra más que una parte de la bienaventuranza completa y en dependencia inmediata y directa de ella. Esas leyes reciben todo su vigor de leyes y su valor normativo en cuanto se hallan radicadas en la ley divina y en la ley natural, que a veces contienen en sus preceptos y que siempre deben tener en cuenta al realizar sus propias determinaciones, en definitiva encaminadas a conseguir más perfectamente el fin de esas leyes superiores, o sea la bienaventuranza o felicidad completa.

El orden social y político es, pues, fruto al mismo tiempo de la ley natural, que crea la estructura esencial y las realidades fundamentales de la sociedad, y de la ley positiva humana, que la completa, concretando

[11] *De virtutibus in communi* a.9; 1-2 q.4 a.8.

en unos límites determinados de personas y de ideales nacionales y realizando en particular esa estructura visible de la sociedad. El orden eclesiástico, de manera análoga, es fruto al mismo tiempo de la ley divina, que ha determinado su estructura y medios esenciales, y de la ley puramente eclesiástica, que determina en concreto los cauces por donde ha de realizarse, dentro de una organización social y jerárquica, la vida divina de los cristianos en este mundo.

Según toda esta doctrina, casi toda ella más o menos explícita en Santo Tomás, desarrollada aquí un poco ampliamente por su importancia y actualidad, hay una dependencia estricta entre las diversas leyes por razón del bien común y hay un orden, por consiguiente, jerárquico, que no acaba sino en la ley eterna, de la cual reciben todas las demás leyes, como en su fuente, su propia razón de ley (q.93 a.3). Todas las leyes reciben así su carácter genérico de ley, por su ordenación, no siempre inmediata y explícita, pero siempre real, a la bienaventuranza completa y perfecta y, en última instancia, al bien común por esencia, que es Dios, como objeto de la ley eterna. Lo mismo sucede en el orden moral de la actividad humana, donde todos los fines particulares son fines y dan bondad moral a los actos por su ordenación, al menos implícita, al fin último, del cual reciben los actos su carácter genérico de moralidad, de actos humanos morales [12].

En esta concepción, verdaderamente grandiosa por la amplitud de su visión, encontramos aquella idea central del orden, como constitutivo esencial del universo entero y de ese universo en pequeño que es el mundo humano, moral y social, idea tan querida para San Agustín, pero que adquiere en el pensamiento de Santo Tomás, desde la perspectiva superior del concepto de ley, una fundamentación decisiva, una precisión completa en todas sus partes y un valor científico y doctrinal insuperable, que no siempre han sabido recoger los teólogos posteriores, aun los más famosos [13].

A la luz de estos principios es fácil comprender la verdad absoluta de aquella frase de Santo Tomás : «Bonum commune potius est bono privato si sint eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus» (2-2 q.152 a.4 ad 3). La primacía del bien común sobre el bien particular o privado es absoluta, si se trata de realidades del mismo género ; en órdenes distintos, un bien particular de un género más perfecto puede ser superior al bien común de un género inferior, como el bien privado sobrenatural de un hombre, cuando es auténtico bien, es superior a su bien común político.

Y al afirmar esta primacía del bien común sobre la persona humana, implícita en toda la doctrina expuesta, no se atenta de ninguna manera

---

[12] 1-2 q.1 a.5 c : *tertia ratio.*

[13] Intencionadamente hemos renunciado en esta síntesis a hablar del bien común inmanente del universo—su orden—y de la ordenación del hombre a él. Primero, porque Santo Tomás no lo ha tocado en esta cuestión ni directamente en todo el tratado, y sería embrollar innecesariamente un problema de suyo ya bastante intrincado. Segundo, porque creemos que ese bien común y la ordenación a él son más bien de orden metafísico y no propiamente moral, y aquí se habla de la ley moral o de los actos humanos en cuanto tales. Aunque el orden del universo es también fruto de la ley eterna, no se refiere *directamente* a esta ley en cuanto ordenadora de los actos propiamente humanos, que alcanzan directamente a Dios, bien común extrínseco del universo, sino más bien en cuanto el hombre es una naturaleza como los demás seres inferiores (q.93 a.6). Y conste que afirmamos la importancia de ese bien común inmanente del universo y la ordenación del hombre a él, lo mismo que su esencial validez, que no se puede minimizar, como han hecho algunos tomistas, sin destruir la concepción del mundo que nos ha dibujado Santo Tomás. Al hablar de la ley eterna tendremos que referirnos a este problema.

al carácter propio y a la dignidad superior de la persona humana. Precisamente el orden de la vida humana, de su vida personal, al bien común, es lo que da al hombre su plenitud personal, la perfección última de su carácter de persona. La persona es el existente de naturaleza racional, el ser que existe y subsiste en una naturaleza racional, dotada de inteligencia y de libre albedrío, mediante los cuales es dueño de sus actos y de su propia vida. La perfección, pues, y la dignidad de la persona, no es únicamente de orden ontológico substancial, que tiene un valor estático, aunque fundamental, sino que la alcanza sobre todo gracias a su actividad propiamente personal, que es la actividad racional y moral. Pero en tal actividad los bienes propios de la persona no pueden ser precisamente los bienes privados o particulares, sino, ante todo, el bien común moral, en todas sus formas y según sus jerarquías. La primacía de estos bienes comunes radica en la estructura misma de la persona. La persona se distingue de los seres inferiores en que puede conocer y amar por su inteligencia y voluntad el bien común formalmente como tal, y no sólo el bien particular y privado. «Cuanto más perfecto es un ser—dice Santo Tomás—, tiene una aspiración más universal, que tiende a lo común» [14], porque el bien común, al ser participable a muchos y capaz de perfeccionarles, es necesariamente más perfecto que el bien particular, que sólo extiende limitadamente su participación a uno o a unos pocos. El bien común es, pues, el bien por excelencia de la persona, el que verdaderamente la perfecciona dentro de cada orden de su actividad. Los demás bienes particulares no pueden calmar y perfeccionar las tendencias o apetencias más profundas de la persona sino por orden a un bien humano auténticamente común y perfecto (1-2 q.19 a.10). Y ésta es la gran dignidad de la persona humana, que la eleva por encima de todas las demás criaturas de este mundo visible: poder alcanzar no sólo pasivamente y de un modo indirecto y mediato, como ellas, sino activamente y de manera directa e inmediata los bienes comunes más altos, que son la bienaventuranza natural y sobrenatural, que en substancia son Dios mismo poseído por el hombre. Y en estos bienes, que le dan la plenitud de su vida personal, se halla por necesidad unido a los demás hombres, formando la comunidad natural de todas las personas humanas. El bien común, social o político, aunque de orden inferior, es también un bien humano y necesario para alcanzar esos bienes comunes superiores. Pero sólo en su referencia a ellos alcanza plena justificación y no agota en sí mismo la capacidad perfectiva del hombre; por eso la persona no está totalmente ordenada a él y, en cierto sentido, está por encima de él (1-2 q.21 a.4 ad 3).

La persona, pues, alcanza su más íntima y, al mismo tiempo, su más alta perfección y desarrollo en la prosecución del bien común total de su vida. Por eso la ley moral, que es principio rector de la actividad propiamente personal, la gran educadora espiritual de la persona humana, es definida esencialmente por orden al bien común, no el bien común social—digamos una vez más—, que es un fin secundario, aunque muy importante, sino el bien común humano perfecto, que es su bienaventuranza o felicidad últimas. Y en esta doctrina, que es la substancia misma de este segundo artículo, Santo Tomás no está supeditado a ninguno de sus predecesores, ni siquiera a San Agustín, porque a todos los supera en una síntesis trascendente, que nos da una de las visiones teológicas y filosóficas más reveladoras de su poderoso genio intelectual.

---

[14] *Cont. Gent.* 3,24; cf. *De spiritualibus creaturis* a.8 ad 5.

IV. La causa eficiente de la ley: la razón común (a.3)

Toda ley, por su misma esencia, está ordenada al bien común; pero no todo lo ordenado al bien común es llamado ni tiene razón de ley. Esa ordenación al bien común tiene que estar producida por la causa eficiente propia de la ley, que es la razón común. Este es el tema de este artículo.

Del artículo 1 consta que la causa eficiente productora es la razón práctica por su acto de imperio; pero, como esta razón puede ser individual o puede ser común, propia de la comunidad, se pregunta Santo Tomás cuál de éstas es la causa propia de la ley. No se olvide que se trata de la ley del que regula *in regulante et mensurante.*

La respuesta es fácil y se deriva inmediatamente del artículo anterior. Sólo la razón común o pública es causa productora de la ley. La ley es el dictamen imperativo que ordena los actos humanos y los bienes particulares al bien común. Por consiguiente, sólo será productora de la ley aquella razón que mira directamente al bien común y es capaz de mover eficazmente a los actos humanos y a los bienes particulares hacia ese bien. La razón que tienen estas cualidades es sin duda, por definición, la razón pública o común, la cual dice la misma relación al bien común que la razón individual o particular al bien propio de cada uno.

En la respuesta a la segunda dificultad se expresa una doctrina que confirma esta prueba. La ley es una proposición no sólo indicativa, según dijimos, sino también imperativa. Debe tener cierta fuerza coactiva moral. Por tanto, sólo puede dar la ley aquella razón que pueda imponer la referencia al bien común, es decir, que pueda ordenar eficazmente hacia él. Esta fuerza obligatoria eficaz sólo se encuentra en la razón común. Santo Tomás alude a la fuerza coactiva, que sólo posee la persona pública o multitud; pero su argumento tiene un valor universal, que se aplica no sólo a la ley humana, sino a todas las leyes. De ahí que toda ley tenga siempre algún valor coactivo, que no siempre significa fuerza física. Pero esto en un sentido muy diverso al que ha adquirido la llamada coactividad de la ley y del derecho en algunas escuelas jurídicas modernas.

En la solución a la primera dificultad nos dice Santo Tomás que la ley natural existe en la razón particular de cada hombre; pero no es ésta la razón productora de esta ley, sino sólo una participación intrínseca y de un modo más bien pasivo: *sicut in regulato.* Propiamente hablando, el legislador de la ley natural es el mismo Dios, que la ha impreso en la razón de los hombres.

Esta doctrina pide una explicación más adecuada de la naturaleza de esa razón común que es la productora de la ley. Según aparece en el artículo 1, la ley es fruto de un acto de imperio de la razón práctica. El acto de imperio, el mandar, el mando, es el acto principal de la prudencia, que es la virtud o cualidad espiritual que dispone a la razón práctica para ejercer su función propia y formal, que es dirigir los actos humanos en orden a sus fines morales, y en especial al fin último (2-2 q.47 a.6.8). La ley será, por consiguiente, producida por un acto de la prudencia. Pero ¿qué clase de prudencia?

Hablando de las cosas humanas, que nos son más conocidas, es fácil comprender que existen varias clases de prudencia. Para lo que aquí nos interesa, basta recordar que hay una prudencia *personal* o individual, que dirige la vida privada en orden a su bien particular y propio, y hay una prudencia política, que corresponde al hombre como miembro de la so-

ciedad política, y dirige la vida del hombre en orden al bien común de la sociedad (2-2 q.47 a.10-11).

Esta prudencia política no es única, de una sola especie, pues no mira lo mismo al bien común el jefe o autoridad que gobierna y dirige a toda la sociedad, y los súbditos, que reciben ese gobierno racionalmente, pero obedeciendo, no mandando. La prudencia, tal como está en el jefe, se llama prudencia gubernativa o regnativa, según la expresión de Santo Tomás, que Aristóteles designó de una manera muy expresiva como prudencia *legum positiva, productora de leyes*. En cambio, la prudencia de los súbditos es meramente civil o política, y es sólo una participación intrínseca de la anterior, al modo de la mano de obra en las artes arquitectónicas (ibid., q.50 a.1-2). La prudencia gubernativa, por definición, supone necesariamente en el que la detenta el poder o facultad de gobernar la comunidad política; poder que no es otra cosa que la autoridad. Esa prudencia es la virtud propia de la autoridad, que permite al gobernante realizar debidamente su condición de tal. Las leyes humanas serán fruto de la prudencia gubernativa en su acto de mandar, pero su raíz y la fuente de su valor y de su fuerza obligatoria y coactiva se halla en la autoridad o poder de gobierno del sujeto que dicta esas leyes. Hablar, pues, de prudencia gubernativa es hablar también necesariamente, de una manera al menos implícita, de autoridad, de poder de gobierno, que es su raíz esencial.

Esta noción de prudencia gubernativa que descubrimos en la realidad política humana se aplica analógicamente a Dios, depurándola de todas las imperfecciones propias de lo creado. Para nuestro modo de concebir, que responde de algún modo a la realidad, Dios, supremo gobernante y rector del universo, que posee la autoridad y el poder por esencia, rige y gobierna el mundo en orden a su bien común, tanto inmanente—el orden universal—como trascendente—la bondad misma de Dios—, por medio de su prudencia gubernativa, que se llama providencia.

La razón de prudencia gubernativa es, pues, una perfección pura, que analógicamente, o sea según modos diversos, puede darse tanto en las criaturas como en Dios. Supone siempre la autoridad o poder de gobierno en el sujeto y debe ir acompañada, tanto en Dios como en las criaturas, de la justicia; directamente de la justicia que mira al bien común, que dispone convenientemente al gobernante para usar rectamente de esa prudencia, lo mismo que en el orden moral la justicia privada dispone al ejercicio de la prudencia personal.

Según esto, la razón común que dicta las leyes no puede ser otra cosa que la razón práctica del gobernante con auténtica autoridad, razón revestida de la prudencia gubernativa. Es, pues, la prudencia gubernativa, por su acto de imperio, la que crea o produce esas proposiciones universales que son las leyes.

V. *La promulgación de la ley*

Las proposiciones universales de la razón práctica, emitidas por una prudencia gubernativa en orden al bien común, necesitan ser promulgadas para llegar a tener razón propia de ley.

La promulgación de la ley no significa más que su presentación o manifestación ante los demás, ante la comunidad. Conviene, sin embargo, no confundir esta *promulgación* fundamental con la mera *divul-*

gación, mediante la cual se difunde o propaga el conocimiento de la ley ya promulgada. La promulgación pone la ley ante la comunidad; la divulgación no hace más que propagar y transmitir el conocimiento actual de esa ley. Es evidente que la divulgación de la ley no puede pertenecer a su esencia, y pueden existir leyes con toda su fuerza de obligación aunque de hecho no hayan llegado todavía a ser conocidas actualmente por los sujetos a ellas sometidos.

Los intérpretes de Santo Tomás no están concordes al señalar el puesto de la promulgación en el constitutivo de la ley. Para algunos, como Domingo de Soto, Medina y otros, la promulgación sería como la forma misma de la ley, algo que vendría a ser como su última diferencia, que le daría su último constitutivo. Por el contrario, para otra gran mayoría de tomistas, sobre todo en nuestros tiempos, la promulgación sólo sería una condición, ciertamente una condición indispensable, sin la cual es imposible que una ley obligue, pero, en definitiva, algo que no constituye la esencia misma de la ley. Como el bien no mueve a la voluntad sin antes ser conocido—nos dicen—, del mismo modo la ley no obliga antes de ser promulgada.

No han faltado autores que consideran esta discusión como una cuestión meramente bizantina o inútil, porque todos, al fin, admiten la necesidad práctica de la promulgación para la obligación concreta de las leyes. Pero, desde un punto de vista científico, el tema es importante, pues se trata de la determinación de la esencia misma de la ley y, por consiguiente, de su exacto conocimiento.

Nos parece que Santo Tomás en este artículo 4 deja suficientemente claro que la promulgación es un elemento constitutivo de la esencia de la ley. No tendría sentido, en otro caso, la pregunta que se hace al comienzo, ni la solución que da a los argumentos en contrario. En el lenguaje del Doctor Angélico, la razón de la ley—*de ratione legis*—es su esencia. Por consiguiente, al preguntarse si la promulgación pertenece a la razón de la ley, pregunta por su esencia, y la respuesta afirmativa del cuerpo del artículo tiene que corresponder a la pregunta.

En las objeciones se da por supuesto que la promulgación pertenece a la esencia de la ley, y, sin ponerlo en duda y sin introducir ni siquiera una distinción, trata de salvar las dificultades que esta doctrina plantea. Por ejemplo, en la solución a la primera dificultad, que parte de la ley natural, que tiene razón de ley y no necesita promulgación, responde que también la ley natural posee verdadera promulgación. Y no obsta que en la tercera dificultad se hable no de la esencia, sino de la necesidad. Lo esencial es siempre necesario, aunque no sean conceptos convertibles, y, supuesta la doctrina de las anteriores objeciones, es lógico interpretar esta necesidad como algo perteneciente a la esencia. En este sentido, el final del artículo se entiende también perfectamente: la promulgación es necesaria para que la ley tenga virtud de ley, es decir, para que sea verdadera y esencialmente ley. Esta sencilla interpretación se confirma en la cuestión siguiente (q.90 a.1 ad 1), donde se arguye suponiendo como doctrina probada que la promulgación es algo de la esencia de la ley—*de ratione legis*—; doctrina que se admite también sin distinción ninguna en la respuesta, haciendo ver que también la ley eterna posee promulgación propia. Finalmente, así se explica que la famosa definición esencial de la ley que Santo Tomás nos deja al final de este artículo incluya, como elemento integrante, la promulgación: «Quaedam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet *promulgata*».

Según esto, para Santo Tomás la promulgación no es sólo condición *sine qua non*, es decir, indispensable, de la ley, sino algo substancial, como su diferencia esencial o forma, según habían visto justamente algunos tomistas. Por eso se encuentra, aunque de diverso modo, analógicamente, no sólo en la ley humana, sino también en toda clase de leyes. Y se comprende fácilmente esta doctrina si se examina atentamente el contenido mismo de la ley a la luz de lo que llevamos dicho.

La ley es una proposición universal práctica en orden al bien común, producida por un acto de imperio de la prudencia gubernativa.

Este imperio que produce la ley, no puede ser el imperio privado o personal, mediante el cual nuestra propia razón ordena y manda interiormente y de un modo eficaz a las demás facultades o miembros exteriores. La ley, que mira siempre a una comunidad perfecta, es, sin duda, fruto de un imperio público, es decir, de una razón gubernativa, de la comunidad o del que hace sus veces, que manda o intima a los demás, a los miembros de la comunidad.

El imperio privado, según sabemos por experiencia, no necesita expresarse por palabras ni por escrito; le basta su manifestación interior, su intimación interna, que sólo a veces por redundancia, cuando es intenso o vehemente, puede tener repercusiones exteriores. En cambio, el imperio público, para existir como tal, tiene necesariamente que manifestarse verbalmente o por escrito, pues nadie puede penetrar inmediatamente en la mente o razón de los demás. El imperio público sólo tiene razón de imperio, de intimación, cuando se manifiesta a los demás, y esta manifestación le es, por consiguiente, esencial. Ahora bien, la manifestación exterior de ese imperio público, cuando se trata de proposiciones universales en orden al bien común, se llama promulgación. Por tanto, la promulgación tiene que pertenecer a la esencia misma de la ley, que es el producto más propio del imperio público. En el imperio público es necesario que las proposiciones emitidas por la razón práctica gubernativa se manifiesten exteriormente, porque, aunque las proposiciones interiores —el *verbum mentis*—del legislador sigan siendo lo más substancial de la ley, y las palabras o escritos solamente su manifestación exterior, esta manifestación sigue siendo esencial a la ley, por la intrínseca connotación que dice a la comunidad. Sólo así la ley puede decir razón de imperio, que implica una verdadera *imposición o intimación;* es decir, sólo así la ley puede ser y llamarse realmente ley. Esta argumentación explica el verdadero sentido del artículo que comentamos, no siempre bien interpretado. La ley, dice nuestro Doctor, se impone a los demás a modo de regla o medida; ser regla o medida que se impone es la esencia misma de la ley. Ahora bien, esa imposición de la regla lleva consigo implícita la aplicación necesaria a los sujetos que han de ser regulados, pues, de lo contrario, dejarían automáticamente de ser formalmente regla que se impone. Esta aplicación en el caso de la ley no es para Santo Tomás sino la promulgación, que, por consiguiente, pertenece a la esencia misma de la ley, en cuanto ésta dice razón de regla o medida obligatoria.

La regla connota necesariamente lo regulado, y la ley, como regla que se impone obligatoriamente, debe connotar esencialmente lo regulado; connotación que se realiza precisamente por la promulgación.

Como indicábamos al principio, no se debe confundir la promulgación de la ley con su divulgación. Por medio de la divulgación, la ley llega al conocimiento de todos los sujetos sometidos a ella; en cambio, por la promulgación, ya antes de ser conocida por todos, adquiere su razón de ley y su carácter obligatorio, en cuanto se ha puesto por ella en relación de

conocimiento, al menos potencial, con todos. Para que la ley obligue en particular y sea ley para cada sujeto, deberá llegar al conocimiento de todos, cosa que realiza la divulgación; pero basta la promulgación para que la ley sea por sí misma ley y tenga en sí misma fuerza obligatoria (cf. a.4 c. et ad 1.2).

VI. Definición esencial de la ley

Como conclusión de su investigación acerca de la esencia de la ley, llevada a cabo en los cuatro artículos de esta primera cuestión, deduce Santo Tomás su famosa definición de la ley moral: *Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata:* «La ley es una prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad». En esta definición recoge magistralmente cada uno de los elementos esenciales que concurren a la constitución de la ley, y que no son sino sus cuatro causas. Ya hemos indicado que nuestro autor trata aquí de la esencia de la ley en general, esencia que se realiza a su modo en cada una de las diversas clases de leyes, pero que no es exclusiva de ninguna. Por eso, la definición de Santo Tomás, propiamente hablando, no se refiere únicamente a la ley humana o civil; vale también para la ley eterna y para la ley natural, así como para la ley divina positiva y la ley eclesiástica, en cuanto realizan en sí mismas el concepto de ley. Sin embargo, es ciertamente en la ley civil humana donde aparecen más patentes esas cuatro notas esenciales de toda ley, y de ahí el alto valor jurídico que justamente se ha concedido muchas veces a esta fórmula tomista, verdaderamente clásica. Balmes, que le dirigió los más encomiásticos elogios, vió en ella el resumen de toda la doctrina teológica acerca de las facultades y límites del poder civil. La ley civil, por consiguiente, será verdaderamente ley, con auténtica fuerza de obligación, cuando encarne esos cuatro elementos esenciales, es decir, cuando sea fruto no de la arbitrariedad o del capricho, sino de la razón, de una razón impregnada de la fuerza motiva de la voluntad, que da eficacia al mandato; cuando vaya encaminada a conseguir un auténtico bien común de la sociedad y no al provecho privado del gobernante o de otros individuos o grupos particulares; cuando sea dictada por alguien que posea la autoridad de gobierno, bien la misma comunidad o aquel que legítimamente hace sus veces, y, finalmente, cuando sea realmente promulgada, impuesta a la comunidad, pues antes no sería, en el mejor caso, más que un proyecto de ley. En menos palabras no se podían señalar más exactamente las normas supremas, siempre vigentes, que rigen la constitución de las leyes humanas.

El origen histórico de los diversos elementos que constituyen la definición tomista, ya los hemos ido señalando. Dom Lottin, O. S. B., que ha investigado ampliamente este tema, deduce como conclusión: «En las *Pandectas* y en San Isidoro ha visto [Santo Tomás] definidas la causa eficiente de la ley: los representantes de la comunidad, y su causa final, que Santo Tomás resume en una sola palabra: el bien común. [Ya hemos dicho que también Aristóteles lo señaló.] En Graciano ha encontrado el elemento de la promulgación. En cuanto al elemento principal, *ordinatio rationis*, lo ha encontrado en las especulaciones de San Agustín sobre la

ley eterna y en los análisis de Aristóteles relativos a la ley civil» [15]. Sin embargo, pocas veces Santo Tomás ha sabido darnos una muestra más clara de su poderoso genio como en esta elaboración de los datos de la tradición para lograr esta definición perfecta de la ley, no sólo de la ley civil, a la que casi exclusivamente se referían sus antecesores, sino de toda ley. Esta magnífica síntesis no tiene más precedente, al parecer, que un esbozo muy imperfecto en el tratado franciscano *De legibus et praeceptis* [16], y ni siquiera encontramos datos de consideración en las obras anteriores a la *Suma Teológica,* donde por primera vez aparece tratada la ley en general y en particular, con carácter definido y forma propia.

CUESTION 90

(In quatuor articulos divisa)

De essentia legis

De la esencia de la ley

Seguidamente hemos de estudiar los principios exteriores de los actos.

El principio extrínseco que inclina al mal es el diablo, de cuya tentación se ha tratado en la Primera Parte. El principio extrínseco que mueve al bien es Dios, que nos dirige mediante la ley y nos ayuda con la gracia. Por lo cual, primero trataremos de la ley, y después, de la gracia. Acerca de la ley, ante todo es necesario estudiar la ley misma en común, y a continuación, sus partes. Y respecto de la ley en común salen al paso de nuestra consideración tres aspectos. El primero, su esencia; el segundo, sus clases, y el tercero, sus efectos.

En cuanto a la esencia de la ley conviene aclarar cuatro puntos:

Primero: si la ley es propia de la razón.

Segundo: cuál sea el fin de la ley.

Tercero: cuál su causa.

Cuarto: de su promulgación.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum (cf. q.49 introd.). Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in Primo (q.114) dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est (q.109). Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo, de partibus eius (q.93). Circa legem autem in communi tria occurrunt *consideranda*: primo quidem, de essentia ipsius; *secundo*, de *differentia* legum (q.91); tertio, de effectibus legis (q.92).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex sit aliquid rationis.

Secundo: de fine legis.

Tertio: de causa eius.

Quarto: de promulgatione ipsius.

---

[15] LOTTIN, O. S. B., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* t.2 (Louvain 1949) p.18-19.

[16] Ibid., p.24.

ARTICULO 1

Utrum lex sit aliquid rationis

Si la ley pertenece a la razón

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 7,23: "Video aliam legem in membris meis", etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris: quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Praeterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis: quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra (q.57) dictum est. Nec etiam est actus rationis: quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Praeterea, lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis (q.9 a.1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem: secundum quod etiam Iurisperitus dicit[1]: "Quod placuit principi, legis habet vigorem".

Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra (q.17 a.1) habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a "ligando", quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium

Dificultades. Parece que la ley no es efecto de la razón.

1. Puesto que el Apóstol dice: "Siento otra ley en mis miembros", etcétera. Y como nada que pertenezca a la razón existe en los miembros, porque la razón no usa de órgano corporal, síguese que la ley no pertenece a la razón.

2. En la razón tan sólo encontramos la potencia, los hábitos y los actos. Pero la ley no es la misma potencia cognoscitiva, ni tampoco un hábito de la misma, cuales son las virtudes intelectuales de que ya hemos tratado; ni, finalmente, un acto de la razón, en cuyo caso, al cesar el acto, cesaría la ley; por ejemplo, durante el sueño. Luego la ley no pertenece a la razón.

3. La ley mueve a obrar rectamente a los que le están sujetos. Pero la moción a obrar, como antes probamos, es propia de la voluntad. Luego la ley no pertenece a la razón, sino más bien a la voluntad, como dice el Jurisconsulto: "La voluntad del príncipe tiene fuerza de ley."

Por otra parte, propio de la ley es mandar y prohibir. Pero la potestad imperativa, como ya dijimos, pertenece a la razón. Luego la ley pertenece asimismo a la razón.

Respuesta. La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley, en efecto, procede de "ligar", puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es

[1] *Dig.* l.1 tit.4 leg.1

la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues que a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. Pero, en todo género de cosas, lo que es primer principio es también regla y medida, como la unidad entre los números y el movimiento primero entre los movimientos. De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón.

actuum humanorum, ut ex praedictis (q.1 a.1 ad 3) patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum [2]. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Soluciones. 1. Siendo la ley regla y medida, de dos maneras puede hallarse en un sujeto. Primero, como principio activo que regula y mide; y, como el medir y regular pertenece a la razón, síguese que la ley pertenece solamente a la razón.—Segundo, como principio pasivo que es regulado y medido; y así la ley está en todas las cosas que se dirigen hacia un fin en virtud de una ley, de suerte que toda inclinación nacida de esta ley puede llamarse ley también, no por esencia, sino más bien por participación. Y así, la misma tendencia de los miembros hacia lo concupiscible se llama "ley de los miembros".

Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola.—Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum "lex membrorum" vocatur.

2. Así como en las operaciones externas podemos considerar la actividad y el efecto de la misma—por ejemplo, el edificar y el edificio—, así en las operaciones de la razón podemos considerar el mismo acto de entender y raciocinar y algo que es efecto de este acto, que es, en el orden especulativo, primero, la definición; segundo, la enunciación o proposición y, por último, el silogismo o argumentación. Y como aun la razón práctica utiliza el silogismo en el orden de la operación, según ya probamos y enseña el Filósofo, por eso debemos encontrar en la razón práctica algo que desempeñe, con relación a las operaciones, el mismo

Ad secundum dicendum quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enuntiatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra [3] habitum est, secundum quod Philosophus docet in VII "Ethic." [4]; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in

[2] *Phys.* 2 c.9 n.3 (Bk 200a22): S.Th., lect. 15; *Ethic.* 7 c. 8 n.4 (Bk 1151a16): S.Th., lect.8.

[3] Q.13 a.3; q.76 a.1; q.77 a.2 ad 4.

[4] C.3 n.9 (Bk 1147a24): S.Th., lect.3

ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

cometido que la proposición con respecto a las conclusiones en la razón especulativa. Estas proposiciones universales de la razón práctica en orden a la operación tienen razón de ley. Proposiciones que a veces son consideradas por la razón actualmente, y a veces existen en ella de un modo habitual.

Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra (q.17 a.1) dictum est: ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

3. La razón puede, ciertamente, ser movida por la voluntad, como queda dicho; pues, por lo mismo que la voluntad apetece el fin, la razón impera acerca de los medios que a él conducen. Sin embargo, para que la voluntad, al apetecer esos medios, tenga fuerza de ley, es necesario que ella misma sea regulada por la razón. Y así ha de entenderse el que la voluntad del príncipe se constituya en ley. De otro modo no sería ley, sino iniquidad.

ARTICULO 2

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune [a]

Si la ley se ordena siempre al bien común

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem.

1. Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Praeterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Praeterea, Isidorus dicit, in libro "Etymol." [b]: "Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit". Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum. Ergo lex non ordina-

Dificultades. Parece que la ley no siempre tiene por fin el bien común.

1. A la ley pertenece ordenar y prohibir. Pero los mandatos recaen a veces sobre bienes particulares. Luego la ley no siempre tiene por fin el bien común.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego también la ley se ordena a algo particular.

3. Dice San Isidoro: "Si la ley es tal por la razón, será ley todo lo que la razón establezca". Ahora bien, a la razón toca ordenar no solamente lo que se refiere al bien común, sino también lo que afecta al bien priva-

[a] Infra q.95 a.4; q.96 a.1; Sent. 3 d.37 a.2 q.2 ad 5; Ethic. 5 lect.2.

[b] L.2 c.10: ML 82,130; l.5 c.3: ML 82,199.

do o particular. Luego no mira sólo al bien común, sino también promulga mirando al bien particular.

Por otra parte, dice San Isidoro: "La ley no se ordena a ningún provecho particular, sino a la utilidad común de los ciudadanos".

Respuesta. Hemos dicho que la ley, como norma y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos mismos actos. Pero, así como la razón es principio de los actos humanos, dentro de ella cabe señalar algo que es a su vez principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente.—Ahora bien, el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica, es el fin último, y como el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza, como ya dijimos, es necesario que la ley mire principalmente a ese orden de cosas relacionadas con la bienaventuranza.—Además, si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. Y de ahí que el Filósofo haga mención tanto de la felicidad como de la vida común política en la definición dada de cosas legales: "Llamamos—dice—cosas legales justas a aquellas que causan y conservan la felicidad y cuanto a la felicidad se refiere dentro de la vida común de la ciudad", pues la ciudad es, como dice el mismo Aristóteles, la comunidad perfecta.

Por otra parte, en cualquier género de cosas, lo que es por antonomasia, es principio de todo lo demás, y todo lo demás se denomina por

tur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in V "Etymol." [6], quod lex est "nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa *ratione* est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex.—Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra (q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1) habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem.—Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, in praemissa definitione legalium (cf. "Sed contra"), mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V "Ethic." [7], quod "legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione"; perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I "Polit." [8].

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur

[6] C.21: ML 82,203; cf. nt.5; etiam ARISTOT., *Ethic.* 5 c.1 n.13 (BK 1129b17): S.TH., lect.2.
[7] L.c. nt.6 in fine.
[8] C.1 n.1 (BK 1252a5): S.TH., lect.1.

secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

orden a ello, como el fuego, que es el sumo calor, es causa del calor en los cuerpos mixtos, los cuales en tanto se denominan cálidos en cuanto participan del fuego. De donde se sigue que, constituyéndose la ley ante todo por orden al bien común, cualquier otro precepto sobre un objeto particular no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Por tanto, toda ley se ordena al bien común.

Ad primum ergo dicendum quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

Soluciones. 1. El precepto lleva consigo la aplicación de la ley a aquellas cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines particulares, también bajo este respecto se dan preceptos sobre algunas cosas particulares.

Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

2. Las operaciones se ejercen ciertamente sobre objetos particulares. Pero estos objetos particulares pueden ser ordenados a un bien común que es común no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, pues que el bien común es también fin común.

Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

3. Así como en el orden especulativo nada se da por firmemente probado a no ser por una reducción a los primeros principios indemostrables, así en el orden práctico nada establece la razón sino por orden al último fin, que es el bien común. Pero todo lo que de este modo establece la razón práctica, tiene carácter de ley.

ARTICULO 3

Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis *

Si la razón de cualquier particular es capaz de hacer ley

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis.

1. Dicit enim Apostolus, ad

Dificultades. Parece que la razón de un particular es capaz de hacer ley.

1. El Apóstol dice: "Cuando los

* Infra q.97 a.3 ad 3; 2-2 q.50 a.1 ad 3.

gentiles, que carecen de ley, hacen naturalmente aquellas cosas que son de ley, ellos mismos son su propia ley". Y, como estas palabras las dice en común de todos, síguese que cualquiera puede darse a sí mismo ley.

2. Como dice el Filósofo, "la intención del legislador es inducir al hombre a la virtud". Pero todo hombre puede inducir a otro a la virtud. Luego es capaz de legislar la razón de cualquier hombre.

3. Así como el soberano de la ciudad es gobernador de esa ciudad, así cualquier padre de familia es gobernador de su casa. Pero el soberano de la ciudad puede legislar. Luego cualquier padre de familia puede dar leyes en su propia casa.

Por otra parte, dice San Isidoro en el libro de las "Etimologías", y se puede leer en el "Decreto": "La ley es la constitución del pueblo por la cual los magnates, juntamente con la plebe, sancionaron una cosa". Luego legislar no es propio de todos.

Respuesta. La ley propiamente dicha, en primero y principal lugar, se ordena al bien común. Ahora bien, ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque, en todo género de cosas, ordenar al fin compete a aquel que tiene como en propiedad ese mismo fin.

Soluciones. 1. Como ya queda dicho, la ley se halla en un sujeto no sólo activamente, regulando, sino también pasivamente, por participación, como en sujeto regulado; y de este modo cada hombre es para sí su propia ley en cuanto participa del orden establecido por aquel a quien

Rom. 2,14, quod "cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex". Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in libro II "Ethic." [9], "intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem". Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est activa legis.

3. Praeterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest legem in civitate facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro "Etymol." [10] et habetur in "Decretis", dist. 2: "Lex est constitutio populi, secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt". Non est ergo cuiuslibet facere legem.

Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.1 ad 1) dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur [v.15]: "Qui

[9] C.1 n.5 (Bk 1103b3); S.Th., lect.1.
[10] L.5 c.10; ML 82,200; cf. l.2 l.c. nt.5

ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis".

incumbe regular. De ahí que en el pasaje citado se añada: "Muestran que los preceptos de la ley están escristos en sus corazones".

Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X "Ethic." [11] Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur (q.92 a.2 ad 3; 2-2 q.64 a.3). Et ideo solius eius est leges facere.

2. Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud; puede únicamente amonestar; pero, si su amonestación no es atendida, no tiene la fuerza coactiva que debe tener la ley para inducir eficazmente a la virtud, como dice el Filósofo. Y como esta fuerza coactiva la tiene únicamente la comunidad o la persona pública a la que pertenece infligir penas, como más adelante diremos, síguese que el poder legislar es exclusivo de la comunidad o de quien la representa.

Ad tertium dicendum quod sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis: civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I "Politic." [12] Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprio habeant rationem legis.

3. Como el hombre es parte de la sociedad doméstica, así la sociedad doméstica es parte de la ciudad, que es la comunidad perfecta. Por tanto, así como el bien de un hombre no es fin último, sino que está subordinado al bien común, así el bien de la sociedad doméstica se halla subordinado al bien de la ciudad, que es la comunidad perfecta. Por eso el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, que nunca tendrán, sin embargo, propiamente carácter de ley.

ARTICULO 4

Utrum promulgatio sit de ratione legis *

Si la promulgación es de esencia de la ley

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis.

1. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Praeterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid

Dificultades. Parece que la promulgación no es de esencia de la ley.

1. La ley natural tiene, más que ninguna, razón de ley. Pero la ley natural no necesita promulgación. Luego no es de la esencia de la ley el ser promulgada.

2. A la ley pertenece propiamente obligar a hacer algo o a no ha-

* *De verit.* q.17 a.3; *Quodl.* 1 q.9 a.2.

[11] C.9 n.12 (Bk 11Son20), S.Th., lect.14.

[12] C.1 n.1 (Bk 12Son5); S.Th., l.c.1.

cerlo. Pero no sólo están obligados a cumplir la ley aquellos ante quienes dicha ley se promulga, sino también otros. Luego la promulgación no es esencial a la ley.

3. La obligación de la ley afecta también al futuro, porque, como prescribe el derecho, "las leyes imponen necesidad en los asuntos del porvenir"; la promulgación, por el contrario, se circunscribe a los presentes. Por tanto, la promulgación no es parte necesaria de la ley.

faciendum vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Praeterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia "leges futuris negotiis necessitatem imponunt, ut iura dicunt" [13]. Sed promulgatio fit ad praesentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Por otra parte, el "Decreto" se expresa así: "Las leyes quedan instituídas cuando son promulgadas".

Sed contra est quod dicitur in "Decretis", 4 dist. [14], quod "leges instituuntur cum promulgantur".

Respuesta. Como ya queda dicho, la ley se impone a los súbditos a modo de regla y medida. Ahora bien, la regla y medida se impone mediante la aplicación a las cosas reguladas y medidas; de ahí que para que la ley adquiera fuerza obligatoria, que es lo propio de la ley, es necesaria su aplicación a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Tal aplicación se realiza cuando, mediante la promulgación, se pone en conocimiento de aquellos hombres. Por eso la promulgación es necesaria para que la ley adquiera su vigor.

De las cuatro conclusiones establecidas puede colegirse una definición de la ley: La ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

Soluciones. 1. La promulgación de la ley natural se ha realizado por el hecho de que Dios la ha impreso en las mentes de los hombres, y por esta impresión es naturalmente cognoscible.

Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

2. Aquellos ante quienes la ley no se promulga, están obligados a

Ad secundum dicendum quod illi coram quibus lex non pro-

[13] *Codex.* l.1 tit.14 leg.7.
[14] GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.4 append. ad cn.3.

mulgatur, obligantur ad legem servandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta.

Ad tertium dicendum quod promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit, in II "Etymol." [15], quod "lex a legendo vocata est, quia scripta est".

observarla, ya que, una vez promulgada, la conocen o pueden venir a conocimiento de ella por medio de otros.

3. La promulgación actual se extiende al porvenir mediante su fijación en la escritura, que en cierta manera continuamente está promulgando la ley. Por eso dice San Isidoro que "ley se deriva de leer, por cuanto la ley está escrita".

[15] C.10; ML 82,130

DE LAS CLASES DE LEYES

I. Sentido y orden de la cuestión

La noción universal y común de ley no se puede conocer perfectamente si, además de su esencia—investigada en la cuestión anterior—, no conocemos también las distintas clases de leyes que realizan diversamente esa esencia común. Es lo que hace Santo Tomás en esta cuestión.

La noción de ley, según hemos indicado, no es unívoca, sino análoga, y por ello no se debe hablar propiamente de especies, sino más bien de modos diversos de leyes que se diversifican no sólo por diferencias extrínsecas añadidas, sino intrínsecamente en la misma razón de ley. En esta cuestión general, Santo Tomás no hace más que indicar la existencia, o mejor, la razón de ser de cada una de las leyes cuya naturaleza ha de estudiar luego más detenidamente. El orden que sigue en esta exposición responde al que seguirá después, y que ya hemos justificado en la *Introducción general*. Aquí añade la *lex fomitis*, ley del fomes o del pecado, de que habla la Sagrada Escritura, pero que sólo impropiamente, o sea metafóricamente, puede llamarse ley (a.6).

II. Existencia de la ley eterna (a.1)

La existencia de la ley eterna ha sido repetidamente negada en el mundo moderno por todos los sistemas que han prescindido de Dios en su concepción del mundo o que han pretendido edificar una moral a espaldas de Dios o simplemente sin referencia a El. La ética independiente o autónoma, de signo generalmente laicista; el panteísmo idealista, el positivismo moral y jurídico y el materialismo histórico, partiendo de supuestos muy diferentes, han confluído en la misma negación de una ley superior, de valor inmutable y absoluto, fruto del pensamiento mismo de la Divinidad.

En cambio, el pensamiento antiguo, desde las primeras escuelas griegas y aun antes en concepciones religiosas y poéticas, aceptó con más o menos claridad la presencia de una ley suprema e inmutable que rige los destinos del universo, creando su orden admirable. Heráclito había puesto un *Logos* eterno, norma suprema que regula el flujo constante de las cosas, incluyendo la vida humana; los estoicos identificaron ese *Logos* con la Divinidad que rige el orden del cosmos. De esta corriente de pensamiento fué más adelante portavoz elocuente Cicerón, para quien «fué sentencia de los más sabios que la ley no ha sido excogitada por el ingenio de los hombres ni es un decreto de los pueblos, sino algo eterno que rige al mundo entero con la sabiduría de sus mandatos o de sus

prohibiciones; por eso dijeron que la ley suprema es la misma mente de Dios, que manda o prohibe [1].

Por otro lado, Plotino, recogiendo ideas platónicas que apuntaban también a una ley superior y divina del universo, había llegado en sus *Enéadas* a concebir el mundo como un organismo viviente, un todo ordenado regido por una ley universal y eterna, que es participada por los mismos hombres [2]. De esta doble corriente de pensamientos es beneficiario directo San Agustín, que, como es sabido, ha dedicado páginas admirables a la ley eterna, punto clave de todo su sistema. Santo Tomás le cita en el *sed contra* un texto: «Aquella ley, que es la suprema razón, no puede aparecer a los ojos de una persona inteligente sino como inmutable y eterna» [3].

Para el pensamiento cristiano, la existencia de la ley eterna es una consecuencia necesaria de la providencia divina. Ya la Sagrada Escritura, en los párrafos admirables sobre la sabiduría de Dios, nos indica de alguna manera la presencia de esta ley suprema. Santo Tomás alude a uno de estos textos en el cuerpo del artículo: *Túvome Yavé como principio de sus actos ya antes de sus obras. Desde la eternidad fui constituída, desde los orígenes, antes que la tierra fuese. Antes que los abismos, fui engendrada yo... Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fijó sus términos al mar para que las aguas no traspasasen sus linderos. Cuando echó los cimientos de la tierra, estaba yo con El como arquitecto* (Prov. 8,22-30). *Antes que todo fué creada la sabiduría, y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad. La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas, y sus caminos, los mandatos eternos... Es el Señor quien la creó, y la vió, y la distribuyó. La derramó sobre sus obras y sobre toda carne, según la medida de su liberalidad* (Eccli. 1,4-10). *Yo salí de la boca del Altísimo, y como nube cubrí toda la tierra. Yo habité en las alturas, y mi trono fué columna de nube. Sola recorrí el círculo de los cielos y me paseé por las profundidades del abismo, por las ondas del mar y por toda la tierra. En todo pueblo y nación imperé... Desde el principio y antes de los siglos me creó, y hasta el fin no dejaré de ser* (Eccli. 24,5-14; cf. Sap. 7-8).

Santo Tomás, dentro plenamente del pensamiento cristiano, en dependencia directa de San Agustín [4], hace derivar sencillamente la existencia de la ley eterna del concepto de providencia divina, explicado anteriormente de modo magistral en la primera parte de la *Suma* (q.22). El orden universal resultaría ininteligible sin la providencia divina, y ésta realiza su obra gracias a la ley eterna, cifra y fuente creadora al mismo tiempo del orden del universo.

Dios es el supremo gobernante de esa comunidad perfecta que es el universo, regido por medio de su providencia, que no es más que su prudencia gubernativa, mediante la cual el entendimiento y la voluntad divinos dirigen el orden de todas las cosas hacia sus respectivos fines y hacia el fin último o bien común de todo el universo (1 q.22 a.1). La providencia divina, según nuestro modo de concebir, posee un plan, una razón de gobierno que encarna perfectamente la esencia de la ley, y que se llama ley eterna, porque todo lo concebido en la razón de Dios tiene

---

[1] *De legibus* l.2 c.4.
[2] *Enéadas* II 3,13; IV 3,13.
[3] *De libero arbitrio* l.1 c.6.
[4] ALOIS SCHUBERT, *Augustinus «Lex aeterna» Lehre nach Inhalt und Quellen* (Münster, Aschendarff, 1924). Un resumen en TRUYOL-SERRA, *El Derecho y el Estado en San Agustín* (Madrid 1944) c.3 p.73ss.

que ser eterno (a.1 c). Negar la ley eterna sería negar automáticamente la providencia de Dios.

Santo Tomás concibe la ley eterna como verdadera ley: un dictamen de la razón práctica de Dios, príncipe del universo, que ordena todas las cosas a un bien común, que es El mismo (a. 1 c et ad 3). Posee verdadera promulgación, que por parte del legislador, que es Dios mismo, es eterna como el Verbo y el Libro de la Vida, que vienen a ser análógicamente la promulgación oral—la dicción del Verbo—y escrita—el Libro de la vida—de esta ley suprema; aunque por parte de las criaturas, consideradas en sí mismas, no pueda ser eterna tal promulgación (ad 2). Esta promulgación eterna es posible porque las cosas que ha de regir la ley eterna preexisten de algún modo, como conocidas previamente y preordenadas en la mente divina; la eternidad está presente a todas las diferencias de tiempo, que coexisten en ella en un perpetuo presente (ad 1).

III. Existencia de la ley natural (a.2)

La existencia de la ley natural, y más concretamente del derecho natural, que es una parte de ella, ha sido también objeto de continuos ataques en estos últimos siglos. Después de la llamada «edad del derecho natural», que por obra de Grocio, Hobbes, Pufendorf, Thomasius y Kant principalmente, instauró en casi todas las universidades de Europa, contra la idea tradicional, una concepción del derecho natural rabiosamente individualista y voluntarista, vino una época—dura todavía—donde, fuera del pensamiento cristiano, ha sido casi universal, en el campo jurídico del pensamiento y de la jurisprudencia, la negación de un verdadero derecho natural anterior y superior al positivo. Primero apareció la escuela histórica, que, reaccionando justamente contra los excesos del derecho natural individualista, llegó a lanzar sus ataques también contra la idea misma de derecho natural, para no dejar como fuente auténtica de derecho más que ese «espíritu nacional» o «derecho consuetudinario de los pueblos», que no es sino una forma de derecho positivo. Esta escuela preparó el terreno a la invasión del positivismo moral y jurídico, que todavía hoy padecemos en gran escala, a pesar de los numerosos y laudables esfuerzos, a veces, sin embargo, no del todo certeros, de retorno a un derecho natural auténtico. El positivismo, como negación del derecho o ley natural, ha presentado diversas formas, desde el extremo radical del materialismo histórico o económico, que lleva a un positivismo integral, con el Estado como única fuente de derecho, hasta los términos más moderados del positivismo jurídico más común, para el cual el derecho sigue siendo exclusivamente positivo, fruto de la voluntad del Estado o de la nación, pero voluntad expresamente declarada como tal, bajo una forma constitucional y debidamente promulgada [5].

No faltan, sin embargo, en nuestros días corrientes de pensamiento que, cansadas de positivismo, han vuelto los ojos nuevamente al derecho natural, y, aunque a veces no aciertan a señalar con exactitud y precisión su naturaleza y contenido, son una prueba de la eterna vitalidad de

---

[5] Véase el desarrollo histórico de esta negación del derecho natural en HENRI ROMMEN, *Le droit naturel, histoire et doctrine* p.1.ª «Aperçu historique sur la notion du droit naturel», trad.ª franc. (París 1945) p.93-164; TEÓFILO URDÁNOZ, *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria*, I, «Vitoria y el concepto de derecho natural» (Salamanca 1947) p.6-22.

la ley natural y de su necesidad ineludible en toda concepción humana de la moral y el derecho. Las teorías de Stamler, la doctrina de Del Vecchio, la poderosa escuela institucionalista francesa de Hauriou, Renard, Geny, etc., así como en el orden de la moral del pensamiento de un Hartmann, por ejemplo, son muestra clara de ello [6].

La existencia de la ley natural no es patrimonio exclusivo de la doctrina cristiana; su ascendencia es tan antigua como el hombre. Los pueblos primitivos tuvieron conciencia de su presencia en la vida moral y en la vida social, aunque sólo el pensamiento griego y romano llegó a formular con precisión su naturaleza y contenido. La hallamos claramente en los sofistas, en Sócrates, en Platón, en los estoicos; pero fué, sobre todo, Aristóteles quien dió a esta doctrina una primera sistematización rigurosa. Luego, los filósofos y juristas romanos, en sus diversas épocas, encabezados por Cicerón, le dieron plena vigencia no sólo en el orden del pensamiento, sino también en la práctica jurídica. A esta venerable tradición, a través de la patrística, que encontró su laborioso recopilador en San Isidoro y su genial intérprete en San Agustín, y a través de la primera escolástica, con sus teólogos y juristas, pertenece Santo Tomás, que lleva a feliz término la culminación, en sus líneas esenciales, de la evolución doctrinal del concepto de ley natural. Los teólogos y pensadores posteriores, incluso en el Renacimiento y la Reforma, seguirán más o menos hasta el siglo XVII esta misma línea, que hoy, después de un paréntesis de dos siglos de racionalismo y positivismo, parece querer continuar el pensamiento jurídico contemporáneo.

Esta larga tradición y este consentimiento unánime de los más grandes pensadores a través de tan diversas épocas y regiones es, sin duda, un apoyo muy fuerte para una doctrina que muestra de esta manera ser algo ligado en su esencia a la misma naturaleza humana.

Teológicamente hablando, la existencia de la ley natural es una verdad de fe. Consta de una manera cierta en el texto de San Pablo que apunta Santo Tomás en el *sed contra* (Rom. 2,14ss.): *En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley* (sin la ley mosaica), *cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. Y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia, y las sentencias con que entre sí mismos y otros se acusan o se excusan. Así se verá el día en que Dios, por Jesucristo, según mi evangelio, juzgará las acciones secretas de los hombres.*

Ha sido también, según hemos indicado, el sentir unánime de la mayoría de los Santos Padres y el parecer de toda la tradición teológica. La Iglesia, por medio de su magisterio ordinario, sobre todo en estos últimos tiempos, lo ha proclamado repetidas veces. Son numerosas las encíclicas y documentos, principalmente de León XIII, Pío XI y Pío XII, que lo acreditan. «Tal es la ley natural—dice León XIII—, primera entre todas, la cual está escrita y grabada en la mente de cada uno de los hombres, por ser la misma razón humana mandando obrar bien y vedando pecar» [7].

Filosóficamente, es decir, a la luz de la razón humana, aparece también con certeza esta existencia. San Pablo, en el texto citado más arriba, nos hablaba de la conciencia como testigo de esa ley que está escrita en los corazones de todos y a todos acusa o excusa. Nuestra experiencia inti-

---

[6] ROMMEN, o.c., p.165ss.; URDÁNOZ, o.c., p.145s.

[7] Encíclica *Libertas* n.8: A. C. E., Colección de encíclicas y cartas pontificias (Madrid 1942) p.187ss.

ma, pues, nos indica claramente la existencia de esta ley natural cuando distinguimos perfectamente de una manera general el bien del mal, lo justo de lo injusto, y sentimos remordimientos o aprobación interior. Por eso, prácticamente, en la vida diaria todo el mundo, aun el positivista más acérrimo, está haciendo uso continuo y espontáneo de la ley natural, está reclamando derechos anteriores a toda ley escrita, porque, a semejanza del orden especulativo, también en el orden práctico, respecto de los primeros principios, que son precisamente la ley natural, no es posible negarlos sin contradecirse al momento afirmando implícitamente lo que se niega. Así se explica ese continuo resurgir de la ley natural y del derecho natural y su permanente vigencia, más o menos «camuflada», a pesar de los constantes cambios y profundas transformaciones que han sufridos todos los pueblos.

Para Santo Tomás, en este artículo la existencia de la ley natural se deduce rigurosamente de la ley eterna, cuya existencia ha probado en el artículo anterior. La ley eterna es la razón divina, gobernadora del universo, en cuanto ordena a todas las criaturas al fin último, a cada una según su naturaleza. Los seres racionales, por consiguiente, tienen que participar también de esa ordenación, pero no de un modo meramente pasivo, sino activo, ya que por su inteligencia y su libre albedrío pueden dirigirse a sí mismos y crear en cierto modo su propia vida moral en orden al fin último. Esta participación de la ley eterna en el hombre es lo que llamamos justamente ley natural, porque, a diferencia de los seres irracionales, el hombre puede recibir esta ley suprema de un modo intelectual y racional, que permite se denomine propiamente *ley*. La ley es algo de la razón (ad 3). Esta argumentación se confirma en virtud de aquel paralelismo o analogía que Santo Tomás gusta establecer frecuentemente entre el orden especulativo y el orden práctico del conocimiento. La razón especulativa debe partir necesariamente de unos primeros principios firmes, indemostrables, evidentes de por sí, de cuya certeza participan todas las demás verdades o conocimientos. Del mismo modo, la razón práctica es inconcebible sin principios prácticos firmes evidentes de por sí, normas inmutables de la múltiple y cambiante gama de verdades prácticas; estos principios primeros del orden práctico no son otra cosa que la ley natural (ad 2).

A la luz de esta doctrina tomista es fácil descubrir la radical insuficiencia de todo positivismo moral y jurídico, que prescinde totalmente de ese ligamen esencial y necesario que une la vida humana al orden total del universo y, por tanto, a la ley eterna, dejando, además, sin apoyo firme todo el edificio de la moral y el derecho, aunque a la postre, de un modo más o menos «camuflado», tiene muchas veces que admitir ciertas verdades morales y derechos fundamentales que quieren ser sustitutivos de la ley natural, y por ello mismo prueban indirectamente la imposibilidad de su total negación

IV. Existencia de las leyes humanas (a.3)

La existencia de las leyes humanas es un hecho tan evidente, que no admite duda alguna. Santo Tomás, partiendo de este hecho, trata de encontrar su razón de ser, o sea la justificación racional de estas leyes.

La ley eterna abarca la actividad total de los seres y, consiguientemente, todo el obrar del hombre, hasta en sus últimas derivaciones. Ahora bien, la ley natural no es capaz de participar plenamente, sino

sólo a su modo y muy imperfectamente, ese dictamen perfecto de la razón divina. A semejanza del orden especulativo, en el orden práctico el hombre naturalmente sólo participa de la ley eterna en cuanto a una serie de principios comunes, básicos ciertamente, pero que no alcanzan a regir toda su actividad singular, múltiple y cambiante, que debe estar sometida, sin embargo, al dictamen de la ley eterna (ad 1).

Por tanto, es necesario que la razón humana, partiendo de esos principios comunes, determine las normas particulares que lleguen a dirigir con rectitud esa acción concreta. A esta necesidad responden las leyes humanas, que han de derivar como conclusiones o como determinaciones de la ley natural y que sólo llegarán a realizar tan alto cometido, como hace notar Santo Tomás, cuando posean todos los elementos esenciales que constituyen una ley, señalados en la cuestión anterior.

De este modo, las leyes civiles son una manifestación del carácter discursivo de la razón humana, ejerciéndose en el orden práctico, y por eso pueden llamarse, con toda la propiedad del término, *humanas*. La razón práctica opera sobre esa materia contingente y mudable que son nuestros actos, y por eso las leyes humanas, a pesar de ser uno de sus productos más nobles, participan de la inseguridad y contingencia de su materia y no pueden aspirar ni siquiera a la relativa infalibilidad y firmeza de las conclusiones especulativas (ad 3).

A este argumento fundamental, que sigue lógicamente el proceso de los artículos anteriores, añade Santo Tomás más adelante (q.95 a.1) otras razones que justifican plenamente la existencia de las leyes civiles y muestran su papel fundamental en la vida humana. Como vienen a ser la normal introducción y punto de partida del tratado de la ley humana, dejamos para aquel lugar su exposición.

V. Existencia de la ley divina positiva (a.4-5)

Santo Tomás, haciendo oficio de teólogo, trata en estos artículos de justificar la existencia de la ley divina positiva, que es una verdad de fe manifiesta en todos los libros de la Sagrada Escritura y en todos los documentos del magisterio y de la tradición eclesiástica. Nos da primero la razón de su necesidad (a.4) y justifica luego la doble manifestación de esa ley: ley antigua y ley nueva (a.5).

Necesidad de la ley divina.—Esta cuestión coincide substancialmente con el tema de la necesidad de la revelación, puesto que esta ley divina se nos da por medio de la revelación en su materia moral o de costumbres (cf. *Cont. gentes* 1,5). Por eso, en una solución precisa del problema habrá que señalar un doble momento:

1.º Necesidad de la ley divina en el orden sobrenatural.

2.º Necesidad de la ley divina en el orden natural, de la vida moral meramente humana.

En el orden sobrenatural, es decir, supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural, es necesario absolutamente poner una ley divina que pueda ordenar eficazmente la actividad humana al fin último sobrenatural. Se trata, pues, de una necesidad absoluta, aunque en cierto modo hipotética, porque supone el estado de elevación sobrenatural. De esta necesidad habla claramente Santo Tomás en la primera razón que propone en este artículo 4. La ley dirige al hombre en orden al fin último, y, siendo este fin en su estado actual infinitamente superior a las facultades naturales del hombre, le es absolutamente necesaria una ley supe-

rior a la ley natural y a la ley humana, que dirija sus actos hacia el bien común último, que es la bienaventuranza sobrenatural. Esta ley, por ser de orden plenamente sobrenatural y regir una actividad esencialmente divina por participación, como es la vida de la gracia y de las virtudes infusas, sólo puede emanar del mismo Dios. Es, pues, absolutamente necesaria una ley positiva divina, lo mismo que es absolutamente necesaria la revelación divina para las verdades plenamente sobrenaturales.

En el orden natural, tratándose del estado actual de naturaleza caída en que se halla el hombre, la ley divina es moralmente necesaria para que la persona humana pueda realizar su vida moral, aun dentro de sus posibilidades naturales. Es un caso análogo a la necesidad moral de la revelación divina para las verdades de orden natural, que, sin ayuda de la fe en el estado actual del hombre, no llegarían a ser conocidas perfectamente [1].

Si se examina atentamente este artículo de Santo Tomás, podrá apreciarse cómo las tres últimas razones que señala corresponden a esta necesidad moral de la ley divina. El pecado ha afectado en primer lugar al juicio humano, impidiendo que el hombre vea con claridad lo que debe hacer y lo que debe evitar, pues la falta de seguridad, sobre todo en la materia contingente y voluble de los actos humanos, hace multiplicar las sentencias y hasta las leyes de los hombres. Sólo una ley divina, que no puede errar, señalará certeramente en la vida concreta el bien y el mal (2.ª razón). Además, las leyes humanas no alcanzan al hombre más que en su actividad exterior; pero la vida moral perfecta consiste principalmente en lo interior, que sólo una ley divina puede regular con toda perfección (3.ª razón). Finalmente, la ley humana no puede evitar todos los males prohibiendo o castigando, pues, dada la estructura de la vida humana, se seguirían otros muchos males y a veces hasta se perdería el mismo bien común y la paz y contento de todos, como observa finalmente Santo Tomás. Por eso es necesaria una ley divina positiva que desde arriba, evitando así los inconvenientes, prohiba todos los pecados e imponga eficazmente su prohibición (4.ª razón).

Doble manifestación de la ley divina positiva (a.5).—La ley divina positiva aparece en el depósito de la revelación en una doble manifestación: la ley antigua y la ley nueva. Para Santo Tomás no son dos especies distintas de leyes, sino sólo dos grados o dos estados dentro de una misma ley, como el estado infantil y el estado de varón perfecto dentro de un mismo orden. Eso es lo que justifica largamente en este artículo (cf. q.107).

[1] Cf. 2-2 q.22 a.1.2.

CUESTION 91

(In sex articulos divisa)

De legum diversitate

De las clases de leyes

Deinde considerandum est de diversitate legum (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum sit aliqua lex aeterna.

Secundo: utrum sit aliqua lex naturalis.

Tertio: utrum sit aliqua lex humana.

Quarto: utrum sit aliqua lex divina.

Quinto: utrum sit una tantum, vel plures.

Sexto: utrum sit aliqua lex peccati.

Nos toca ahora tratar de las clases de leyes. Acerca de esta materia hemos de averiguar seis cosas.

Primero: si existe alguna ley eterna.

Segundo: si se da una ley natural.

Tercero: si se da una ley humana.

Cuarto: si se da una ley divina.

Quinto: si ésta es única o múltiple.

Sexto: si existe una ley del pecado.

ARTICULO 1

Utrum sit aliqua lex aeterna [*]

Si existe una ley eterna

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex aeterna.

1. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno aliquis cui lex posset imponi: solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.

2. Praeterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno: quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.

3. Praeterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum quod ordinatur ad fi-

Dificultades. Parece que no se da una ley eterna.

1. Toda ley se impone a algún sujeto. Pero no existió desde la eternidad un sujeto a quien pudiera imponerse ley alguna, porque sólo Dios existe desde toda la eternidad. Luego ninguna ley es eterna.

2. La promulgación es esencial a la ley. Pero la promulgación no pudo darse desde toda la eternidad, porque no ha habido desde toda la eternidad un ser para el cual hubiera de ser promulgada. Luego ninguna ley puede ser eterna.

3. La ley lleva consigo orden a un fin. Como nada que sea eterno puede ordenarse a un fin, porque so-

[*] Infra q.93 a.1

lamente el último fin es eterno, se sigue que ninguna ley es eterna.

Por otra parte, dice San Agustín: "La ley que se llama suprema razón no puede dejar de aparecer ante cualquier ser inteligente como inconmutable y eterna".

Respuesta. Como ya dijimos, la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto—supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la Primera Parte—que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna.

Soluciones. 1. Las cosas que no existen en sí mismas, existen en Dios en cuanto son de antemano conocidas y ordenadas por El, conforme a lo que da a entender la Epístola a los Romanos en estas palabras: "Que llama las cosas que no son como las que son". Por tanto, la concepción eterna de la ley divina tiene razón de ley eterna en cuanto aplicada por Dios al gobierno de aquellas cosas que El conoce con anterioridad.

2. La promulgación puede llevarse a cabo de palabra o por escrito. Por parte de Dios, que es quien la promulga, la ley eterna tiene ambas clases de promulgación, porque eterno es el Verbo divino y eterna es la escritura del libro de la vida. Pero, por parte de la criatura que escucha, la promulgación no puede ser eterna.

3. La ley importa orden a un fin de una manera activa, a saber, en

nem: **solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De lib. arbit."[1]: **"Lex quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri".**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.90 a.1 ad 2; a.3.4) dictum est, nihil est aliud lex quam *quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo (q.22 a.1.2) habitum est,* quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet *aeternum conceptum,* ut dicitur Prov. 8,23, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso praecognita et praeordinata; secundum illud Rom 4,17: "Qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt". Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.

Ad secundum dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia et Verbum divinum est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna. Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio aeterna.

Ad tertium, dicendum quod lex importat ordinem ad finem ac-

[1] C.6: ML 32,1239.

tive, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem: non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso. Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

cuanto tiene fuerza para ordenar otras cosas al fin; pero no de una manera pasiva, como si ella misma fuera sujeto de ordenación a un fin, a no ser de una manera accidental en el gobernante, cuyo fin es extrínseco a él mismo, ya que a este fin es necesario que dirija su ley. Por el contrario, el fin del gobierno divino es Dios mismo, y su ley no es cosa distinta de El. Por consiguiente, la ley eterna no se ordena a otro fin.

ARTICULO 2

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis [a]

Si hay en nosotros una ley natural

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis.

1. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam: dicit enim Augustinus, in I "De lib. arb." [2], quod "lex aeterna est qua iustum est et omnia sint ordinatissima". Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

2. Praeterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra (q.90 a.2) habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem: sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Praeterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur

Dificultades. Parece que en nosotros no existe ley natural alguna.

1. Porque el hombre está suficientemente gobernado por la ley eterna. Pues dice San Agustín: "Ley eterna es aquella merced a la cual todas las cosas se hallan perfectísimamente ordenadas". Y, como la naturaleza no abunda en lo superfluo —como no falta en lo necesario—, no se da en el hombre una ley natural.

2. Por medio de la ley, el hombre es dirigido en sus actos hacia el fin, como ya dijimos. Y la ordenación de los actos humanos al fin no es instintiva—como sucede en los seres irracionales, que obran por un fin mediante el apetito natural solamente—; el hombre, por el contrario, obra con finalidad mediante la razón y la voluntad. Por tanto, en el hombre no se da ley natural alguna.

3. Cuanto más libre es un ser, menor es su sujeción a la ley. El hombre es más libre que todos los animales por el libre albedrío, de que ellos carecen. Si, pues, los demás

[a] *Sent.* 4 d.33 q.1 a.1

[2] C.6: ML 32,1229.

animales no están sujetos a una ley natural, tampoco el hombre lo está.

Por otra parte, sobre las palabras "Cuando los gentiles, que no tienen ley, obran como por natural instinto aquello mismo que la ley prescribe", dice la Glosa que, "si bien no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, una ley natural, mediante la cual todos entienden y tienen conciencia de lo que es bueno y de lo que es malo".

Respuesta. Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras: como en sujeto activo, que regula y mide, o como en sujeto pasivo, regulado y medido; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso, como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Por eso el Salmista, después de haber cantado: "Sacrificad un sacrificio de justicia", añadió, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: "Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?"; y, respondiendo a esta pregunta, dice: "La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes", como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo ma-

alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.

Sed contra est quod Rom. 2,14, super illud, "Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt", dicit Glossa [ordin.] "Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.90 a.1 ad 1) dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis (a.1) patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Ps. 4,6), "Sacrificate sacrificium iustitiae", quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: "Multi dicunt, Quis ostendit, nobis bona?" cui quaestioni respondens, dicit: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine": quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex

naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis essot aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra (q.10 a.1) habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra (q.90 a.1) dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

lo—tal es el fin de la ley natural—, no fuese otra cosa que la impresion de la luz divina en nosotros. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Soluciones. 1. Ese argumento tendría valor si la ley natural fuese algo distinto de la ley eterna. Pero, probado ya que no es sino una participación de ésta, carece de valor.

2. Toda operación de la razón y de la voluntad se deriva en nosotros de las primeras operaciones connaturales, según hemos probado. Porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y toda volición de algo ordenado a un fin procede del apetito natural del fin último. Del mismo modo, es necesario que el primer impulso de nuestros actos hacia el fin parta de una ley natural.

3. También los animales irracionales participan a su modo de la razón eterna, como la criatura racional. Pero la criatura racional participa intelectual y racionalmente de ella; por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama con propiedad ley, pues ley, como hemos dicho ya, es algo propio de la razón. Pero las criaturas irracionales no participan de este modo de la ley eterna; por eso sólo puede denominarse ley por cierta semejanza.

ARTICULO 3

Utrum sit aliqua lex humana *

Si existe alguna ley humana

Ad tertium sic procoditur. Videtur quod non sit aliqua lex humana.

1. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est (a.2). Sed per legem ae-

Dificultades. Parece que no existe ley humana alguna.

1. La ley natural, como hemos dicho, es una participación de la ley eterna. Ahora bien, mediante la ley

* Infra q.95 a.1.

eterna, "todas las cosas están perfectamente ordenadas", como dice San Agustín. Por tanto, la ley natural es suficiente para ordenar todas las acciones humanas. Luego no es necesaria la existencia de una ley humana.

2. La ley tiene carácter de medida, como queda dicho. Pero la razón humana no es medida de las cosas, sino más bien es mensurada por ellas. Por tanto, ninguna ley puede proceder de la razón humana.

3. La medida debe ser exactísima. Por el contrario, el dictamen de la razón humana respecto de cosas a realizar es incierto, como se da a entender en el libro de la Sabiduría: "Las deliberaciones de los mortales son inseguras, e inciertos nuestros consejos". De ahí que ninguna ley pueda fundamentarse en la razón humana.

Por otra parte, San Agustín establece dos leyes, una eterna y otra temporal, a la que llama humana.

Respuesta. La ley, como ya dijimos, es un dictamen de la razón práctica. El proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa: ambas conducen a ciertas conclusiones partiendo de determinados principios. Diremos, por tanto, que, así como, en el orden especulativo, de principios indemostrables naturalmente conocidos fluyen las conclusiones de las diversas ciencias —conclusiones cuyo conocimiento no está impreso naturalmente en nosotros, sino que es adquirido con el esfuerzo de la razón—, así también es necesario que la razón práctica llegue a obtener soluciones más concretas partiendo de los preceptos de la ley natural como de principios

ternam "omnia sunt ordinatissima", ut Augustinus dicit, in I "De lib. arb."[3] Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Praeterea, lex habet rationem mensurae, ut dictum est (q.90 a.1). Sed ratio humana non est *mensura rerum*, sed potius e converso, ut in X "Metaphys."[4] dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Praeterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X "Metaphys."[5] Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. 9,14: "Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae". Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est quod Augustinus, in I "De lib. arb."[6], ponit duas leges, unam aeternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.90 a.1 ad 2) dictum est, lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae; utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius (ibid.) habitum est. Secundum hoc ergo dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad

---

[3] C.6: ML 32,1229.
[4] L.9 c.1 n.14 (BK 1052a31): S.TH., l.10 lect.2.
[5] Ibid. n.9.
[6] L.c. nt.3; c.15: ML 32,1238.

aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra (Ibid. a.2-4) dictum est. Unde et Tullius dicit, in sua "Rhetor." [1], quod "initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit".

generales e indemostrables. Estas disposiciones particulares de la razón práctica reciben el nombre de leyes humanas cuando cumplen todas las demás condiciones que pertenecen a la naturaleza de la ley, conforme a lo dicho anteriormente. Por eso dice Tulio en su "Retórica" que "el derecho tiene su origen en la naturaleza; luego, algunas cosas, por su utilidad, se han convertido en costumbre; y, finalmente, estas cosas, originadas por la naturaleza y aprobadas por la costumbre, son sancionadas por las leyes y la religión".

Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propriae cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Soluciones. 1. La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina sino de manera imperfecta y según su condición humana. Por tanto, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de determinados principios generales, mas no conocimiento perfecto de cualquier verdad, tal como ésta se contiene en la mente divina, así también en el orden práctico el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto conoce algunos principios generales, mas no respecto a verdades particulares de casos concretos que están contenidos por igual en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar en particular ciertas leyes.

Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura.

2. La razón humana, en sí misma considerada, no es norma y medida de las cosas; pero aquellos principios que naturalmente informan esa razón son reglas generales y normas de todas las acciones que el hombre puede realizar, y para las cuales la razón natural es regla y medida, aunque no lo sea para las cosas que tienen su origen en la naturaleza.

Ad tertium dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contin-

3. La razón práctica versa acerca de lo operable, que es singular y contingente, pero no acerca de lo nece-

[1] *De Invent. rhetor.* l.2 c.53.

sario, que es objeto propio de la razón especulativa. De aquí que las leyes humanas no puedan gozar de la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias. Pero no es necesario que toda medida sea completamente cierta e infalible; basta que lo sea en el grado posible dentro de su determinado orden de cosas.

gentia: non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

ARTICULO 4

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam *

Si era necesario que se nos diese una ley divina

Dificultades. Parece que no era necesario que se nos diese una ley divina.

1. Como ya dijimos, la ley natural es una participación de la ley eterna en nosotros. También hemos probado que la ley eterna es una ley divina. Por tanto, no es necesaria la existencia de una ley divina además de la ley natural y de las leyes humanas derivadas de ésta.

2. Se lee en el Eclesiástico que "Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo". Y ya dejamos probado que el consejo es un acto de la razón. Por consiguiente, el hombre es capaz de gobernarse a sí mismo por medio de la razón. Ahora bien, el dictamen de la razón humana constituye, como ya se ha dicho, la ley humana. Luego no es necesaria ley alguna divina para gobierno del hombre.

3. La naturaleza humana se halla mejor dotada que todas las criaturas irracionales. Pero las criaturas irracionales no tienen ley divina, fuera de la inclinación natural que en ellas se ha impreso. Luego mucho menos razón hay para que el hombre tenga ley alguna divina, además de la ley natural.

Ad quartum sic proceditur. **Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.**

1. **Quia, ut dictum est (a.2), lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, *ut dictum est (a.1). Ergo non* oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.**

2. **Praeterea, Eccli. 15,14 dicitur quod "Deus dimisit hominem in manu consilii sui". Consilium autem est actus rationis, ut supra (q.14 a.1) habitum est. Ergo homo dimissus est gubernationi suae rationis. Sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est (a.3). Ergo non oportet quod homo alia lege divina *gubernetur*.**

3. **Praeterea, natura humana est *sufficientior* irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam praeter naturalem legem.**

* 1 q.1 a.1; 2-2 q.22 a.1 ad 1; 3 q.60 a.5 ad 5; *Sent.* 3 d.37 a.1; *In Gal.* 3 lect 7; *In Psalm.* ps.18.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens (Ps. 118,33): "Legem pone mihi, Domine, in via iustificationum tuarum".

Por otra parte está la oración de David a Dios pidiendo que le imponga una ley: "Dame, Señor, una ley, el camino de tus justicias".

Respondeo dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis *hominis*, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad *finem* beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra (q.5 a.5) habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

Respuesta. Además de la ley natural y de la ley humana, fué necesaria la imposición de una ley divina para la dirección de la vida humana. Esto lo prueban cuatro argumentos. Primero. El hombre es conducido en sus actos propios, ordenados al último fin, por medio de la ley. Si el hombre se ordenase a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no sería necesario que su razón tuviese una norma directiva superior a la ley natural y a la ley humana, derivada de la natural. Pero, como el hombre se ordena a un fin—la bienaventuranza eterna—que excede la proporción natural de la facultad humana, era necesaria, además de la ley natural y de la humana, una norma divina que le dirigiera hacia su propio fin.

Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare.

Segundo. Porque la incertidumbre del juicio humano, máxime en cosas contingentes y particulares, da lugar a que los juicios de las *diversas* personas acerca de las acciones humanas sean dispares; y de estos juicios proceden leyes diversas y contrarias. Por eso, a fin de que el hombre pueda saber, sin ningún género de duda, lo que debe hacer y lo que ha de evitar, fué necesaria en la dirección de sus actos una norma dada por Dios, la cual sabemos ciertamente que no puede equivocarse.

Tertio, quia de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed

Tercero. Porque el hombre puede legislar en aquellas materias sobre las cuales puede emitir juicios. Pero el hombre no puede juzgar acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino solamente acerca de los movimientos exteriores, que son observables. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere en el hombre una conducta recta en sus actos internos y exter-

nos. Por consiguiente, la ley humana no puede rectificar y ordenar suficientemente los actos interiores, y fué necesario que con este objeto se instituyese la ley divina.

Cuarto. Porque, como dice San Agustín, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, ya que, al pretender evitar todos los males, se seguiría también la supresión de muchos bienes, con perjuicio del bien común, necesario para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, fué necesaria la imposición de una ley divina, por medio de la cual todos los pecados quedasen absolutamente prohibidos

Estos cuatro argumentos están insinuados en el salmo 18,8, donde se dice: "La ley del Señor es inmaculada", es decir, no consiente la menor torpeza de pecado; "convierte al alma", porque dirige no sólo los actos exteriores, sino también los interiores; "el testimonio del Señor es fiel", por la certeza de que es verdadero y recto; "concede la sabiduría a los niños", ya que dirige al hombre hacia un fin sobrenatural y divino.

Soluciones. 1. Por la ley natural participamos de la ley eterna en la medida que lo permite la capacidad de la naturaleza humana. Pero el hombre necesita ser encauzado hacia el último fin sobrenatural mediante una norma superior; por eso se nos ha dado una ley puesta por Dios, mediante la cual participamos de una manera más perfecta de la ley eterna.

2. El consejo es una especie de indagación; por eso necesita proceder de algunos principios. Pero no basta que tenga su origen en principios dados por la naturaleza—que son preceptos de la ley natural, según lo dicho—; es preciso que sean sobreañadidos otros principios, a saber, los preceptos de la ley divina.

necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.

Quarto quia, sicut Augustinus dicit in I "De lib. arb." [1], lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur.

Et istae quatuor causae tanguntur in Ps. 18,8, ubi dicitur: "Lex Domini immaculata", idest nullam peccati turpitudinem permittens; "convertens animas", quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; "testimonium Domini fidele", propter certitudinem veritatis et rectitudinis; "sapientiam praestans parvulis", inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superaddita lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum quod consilium est inquisitio quaedam: unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta (in c): sed oportet quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae.

[1] C.5: ML 32,1228.

Ad tertium dicendum quod creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

3. Las criaturas irracionales no se ordenan a un fin más alto que el proporcionado a sus propias fuerzas naturales; por tanto, falla la comparación.

ARTICULO 5

Utrum lex divina sit una tantum *

Si la ley divina es una sola

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod lex divina sit una tantum.

1. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem; secundum illud Psalmi 46,8: "Rex omnis terrae Deus". Ergo est una tantum lex divina.

2. Praeterea, omnis lex ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus; secundum illud 1 ad Tim. 2,4: "Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire". Ergo una tantum est lex divina.

3. Praeterea, lex divina propinquior esse videtur legi aeternae, quae est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiae quam cognitio naturae. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Hab. 7,12: "Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat". Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem (v.11 sq.) dicitur: scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina: scilicet lex vetus, et lex nova.

Dificultades. Parece que la ley divina es una sola.

1. La ley de un solo monarca y para un solo pueblo es una y única. Y como el género humano se relaciona con Dios como con un rey único —según el Salmo: "Dios es rey de toda la tierra"—, sígueso que la ley divina es una y única.

2. Toda ley se ordena al fin que el legislador se propone con respecto a aquellos para quienes se dicta. Pero Dios intenta un solo e idéntico fin para todos los hombres, como dice el Apóstol: "Quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen a conocer la verdad". Por consiguiente, la ley divina debe ser única.

3. La ley divina parece estar más próxima a la ley eterna — que es una—que a la ley natural, cuanto la revelación de la gracia es más elevada que el conocimiento natural. Si la ley natural es una para todos los hombres, con mayor razón será única la ley divina.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la ley" Por tanto, así como el sacerdocio es doble—en el mismo lugar está indicado—, sacerdocio levítico y sacerdocio de Cristo, así también la ley divina ha de ser doble, a saber, ley antigua y ley nueva.

---

* Infra q.107 a.1; *In Gal.* 1 lect.2.

Respuesta. Como hemos dicho ya, la distinción es causa del número. Las cosas pueden distinguirse de dos modos: como cosas que son entre sí total y específicamente diversas—como el caballo y el buey—, o como lo perfecto se distingue de lo imperfecto, dentro de la misma especie—como el niño y el adulto—. De esta última clase es la distinción que media entre la ley antigua y la ley nueva. Por eso el Apóstol compara el estado de la ley antigua al de un niño gobernado por el ayo, y el estado de la ley nueva al de un hombre perfecto, que ya no necesita de ayo.

Para precisar la perfección o imperfección de una ley se atiende a estas tres cosas, como ya señalamos antes. Primero. Es propio de la ley el estar ordenada al bien común como a su propio fin. Este bien común es doble. Uno, sensible y terreno, y a tal bien se ordenaba la ley antigua. Por eso, desde los comienzos de esa ley se invita al pueblo a la posesión del reino de los cananeos. Otro es el bien inteligible y celestial, y a éste se ordena la ley nueva. Por eso Cristo, desde el principio de su predicación, invitó a los hombres al reino de los cielos, diciendo: "Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos". Y por eso también dice San Agustín que "en el Antiguo Testamento están contenidas las promesas de bienes temporales, y por eso se le llama viejo; mas la promesa de la vida eterna pertenece al Nuevo Testamento".

Segundo. A la ley toca dirigir los actos humanos conforme a la norma de la justicia. Y también bajo este aspecto supera la ley nueva a la antigua, pues dirige también los actos internos del alma, como lo evidencia San Mateo en estas palabras: "Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en

Respondeo dicendum quod, sicut in primo (q.30 a.3) dictum est, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem invenluntur aliqua distingui. Uno modo, sicut ea quae sunt omnino specie diversa: ut equus et bos. Alio modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie: sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus, ad Gal. 3,24-25, comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub paedagogo: statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo.

Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est. Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra (q.90 a.2) dictum est. Quod quidem potest esse duplex. Scilicet bonum sensibile et terrenum: et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus: unde statim, Ex. 3,8-17, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. Et iterum bonum intelligibile et caeleste: et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitavit, dicens: "Poenitentiam agite: appropinquavit enim regnum caelorum", Mt. 4,17. Et ideo Augustinus dicit, in IV "Contra Faustum"[1], quod "temporalium rerum promissiones Testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur: sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet Testamentum".

Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiae (a.4). In quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando: secundum illud Mt. 5,20: "Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum". Et ideo dici-

[1] C.2: ML 42,217

tur quod "lex vetus cohibet manum, lex nova animum" [10].

Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum (q.90 a.3 ad 2). Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum: lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, "Contra Adimantum Manichaei discipulum" [11], quod "brevis differentia est Legis et Evangelii, timor et amor."

Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus rex Deus, in uno suo regno, aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus; et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum; secundum illum Act. 4,12: "Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri". Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum. Antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta salutaris iustitiae continerentur.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti: et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in quibusdam particularibus, ad quae non similiter se habent perfecti et

el reino de los cielos". Por eso se ha dicho que "la ley antigua refrena la mano; la nueva, el alma".

Tercero. A la ley toca inducir a los hombres al cumplimiento de los mandatos. Esto lo conseguía la ley antigua mediante el temor de los castigos; la ley nueva lo consigue por medio del amor infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo, contenida en la ley nueva y sólo figurada en la antigua. Por eso dice San Agustín: "Es pequeña la diferencia entre la Ley y el Evangelio: temor y amor".

Soluciones. 1. Como el padre de familia en su casa ordena a los niños unas cosas y otras muy diferentes a los ya mayores, así también un mismo rey, Dios, en un solo pueblo, dió una ley a los hombres todavía en estado imperfecto, y otra distinta y más perfecta a los mismos hombres cuando ya, merced a la ley anterior, hubieron alcanzado una mayor capacidad para las cosas divinas.

2. La salvación de los hombres, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, no podía realizarse sino mediante Cristo: "Ningún otro nombre ha sido dado a los hombres por el cual podamos ser salvos". Por tanto, hasta después de la venida de Cristo no pudo darse una ley que condujera absolutamente a todos por el camino de la salvación; pero antes fué necesario dar al pueblo del cual había de nacer Cristo una ley que contuviera algunos rudimentos de la justicia salvadora, para preparar el recibimiento del Hijo de Dios.

3. La ley natural dirige al hombre conforme a ciertos principios generales comunes a perfectos e imperfectos; de ahí que sea única para todos. Pero la ley divina dirige al hombre también en ciertos asuntos particulares, en orden a los cuales no están igualmente dispuestos los per-

[10] Cf. MAGISTR. *Sent.* 3 d.40 c.1.
[11] C.17: ML 42,159.

fectos y los imperfectos. Por tanto, fué necesario que la ley divina, como queda expuesto, fuese doble.

imperfecti. Et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam dictum est (in c).

ARTICULO 6

Utrum sit aliqua lex fomitis *

Si existe una ley del "fomes"

Dificultades. Parece que no hay una ley del "fomes".

1. Dice San Isidoro que "la ley está basada en la razón". Pero el "fomes" no está basado en la razón; al contrario, es adverso a la razón. Luego el "fomes" no tiene carácter de ley.

2. Toda ley importa una obligación, y los que no la obedecen son llamados transgresores. Pero nadie se constituye en transgresor por no seguir el impulso del "fomes"; al contrario, es transgresor el que se deja llevar por ese impulso. Por tanto, el "fomes" no tiene carácter de ley.

3. La ley se ordena al bien común, según lo dicho. Pero el "fomes" no inclina al bien común, sino al bien privado. Luego el "fomes" no tiene carácter de ley.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Siendo otra ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente".

Respuesta. Como ya dijimos, la ley se encuentra esencialmente en el sujeto que regula y mide, y por participación, en el sujeto regulado y medido; de tal manera que toda inclinación u ordenación que se encuentra en las cosas sujetas a la ley, es llamada ley por participación, como queda dicho. Puede el legislador imprimir esta inclinación en los súbditos de dos maneras: directamente, en cuanto les inclina hacia un fin, y a los diversos súbditos a diversos fines

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis.

1. Dicit enim Isidorus, in V "Etymol." [12], quod "lex ratione consistit". Fomes autem non consistit ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Praeterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui ipsam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra (q.90 a.2) habitum est. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7,23: "Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2; q.90 a.1 ad 1) dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis (ibid.) patet. Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri duplicitor a legislatore. Uno modo, inquantum directe inclinat suos subditos ad aliquid;

* Infra q.93 a.3; *In Rom.* c.7 lect.4

[12] C.3: ML 82,109.

et diversos interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem: puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversa habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem: ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Ps. 48,21: "Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similes factus est illis".

Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sen-

—y en este sentido se puede decir que hay una ley para los militares y otra distinta para los comerciantes—; e indirectamente, en cuanto que, por el hecho de que un legislador destituya a uno de sus súbditos de una dignidad, se sigue que pase a otro orden y sea sometido a otra ley; por ejemplo, si un militar es expulsado del ejército, pasará a someterse a la ley de los campesinos o de los comerciantes.

Pues bien, las distintas criaturas, bajo el divino legislador, tienen distintas inclinaciones naturales; de tal modo que aquella inclinación que para un ser es en cierto modo ley, para otro es contraria a la ley; v. gr., para el perro es como una ley el ser furibundo, y es contrario a la ley para la oveja o cualquier otro animal manso. También hay para el hombre una ley impuesta por Dios y conforme con la naturaleza humana: la de obrar de acuerdo con su razón. Esta ley fué tan efectiva en el primer estado del hombre, que éste no podía sentir ningún movimiento incontrolado por la razón o contrario a ella. Pero, cuando el hombre se apartó de Dios, cayó bajo la influencia de sus impulsos sensuales. Y esto alcanza a cada uno en particular, tanto más cuanto más se aparta del camino de la razón, haciéndose así semejante a las bestias, que son dominadas por el ímpetu de la sensualidad. Ya lo indican aquellas palabras del Salmo: "El hombre, puesto en suma dignidad, no entendió; se colocó al nivel de las bestias irracionales y se hizo semejante a ellas".

Así, pues, la misma inclinación de la sensualidad—que es lo que llamamos "fomes"—tiene ciertamente en los demás animales razón de ley, en el sentido en que puede llamarse ley a la inclinación que sienten los animales. Pero, en el hombre, esta inclinación no tiene carácter de ley; al contrario, es una desviación de la ley de la razón. Sin embargo, en

cuanto la justicia de Dios despojó al hombre de la gracia original y de la fuerza de la razón, el mismo ímpetu de la sensualidad que le arrastra tiene carácter de ley, pero de ley penal y como fruto de una ley de Dios que privó al hombre de su antigua dignidad.

Soluciones. 1. Este argumento considera el "fomes" en sí mismo, como una inclinación al mal. Y, así considerado, no tiene carácter de ley, como ya dijimos; lo tiene, sin embargo, en cuanto es fruto de la justicia divina, en el sentido en que decimos que es ley el que un noble se vea sometido a trabajos serviles a causa de su culpa.

2. Este argumento parte del concepto de ley como regla y medida; por eso vienen a ser transgresores los que se desvían de la ley. Y, en este sentido, el "fomes" no es ley a no ser por cierta participación, como arriba dijimos.

3. Este argumento considera en el "fomes" la inclinación que le es propia, mas no el origen de la misma. Y aun la misma inclinación, si se considera en los demás animales, está ordenada al bien común, es decir, a la conservación de la naturaleza, tanto en la especie como en el individuo. Y esta mismo sucede en el hombre cuando la sensualidad se somete a la razón. Sin embargo, la consideración propia del "fomes" es en razón de su origen, en cuanto sale del orden de la razón.

sualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum. Sic enim non habet *rationem legis*, ut dictum est (in c), sed secundum quod sequitur ex divinae legis iustitia: tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis, propter suam culpam, ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula et mensura: sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quandam participationem, ut supra dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturae in specie vel in individuo. Et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi. Sed fomes dicitur secundum quod exit rationis ordinem.

DE LOS EFECTOS DE LA LEY

El análisis de la ley en general se concluye con el estudio de sus efectos, que vienen a ser como las propiedades de la ley. Estos efectos son producidos por la ley no como causa principal, sino más bien como instrumento del legislador, que mediante ella los produce. Santo Tomás examina primero el efecto general de la ley, que es producir la bondad moral (a.1), y luego los efectos o actos particulares mediante los cuales realiza la ley esa bondad moral (a.2).

I. La bondad moral como efecto general de la ley (a.1)

En este artículo muestra una dependencia directa, en sus expresiones, de Aristóteles, que hablaba únicamente de la ley humana civil. Pero, evidentemente, la intención de nuestro autor es considerar el efecto de toda ley, tanto la humana como la ley natural y la eterna, ya que se encuentra en el tratado de la ley en general. No se olvide esta observación al leer el texto.

La ley, por imperativo de su naturaleza moral, tiende a producir en sus súbditos la bondad moral, una bondad que tendrá un valor tan amplio como lo permita la ley de que se trate. Las razones que nos da Santo Tomás son sencillas. El efecto inmediato de la ley, por lo menos, es someter a sí, mediante la virtud de la obediencia, a los súbditos, que de esta manera quedan elevados moralmente en este orden virtuoso de la obediencia. Pero, sobre todo, la ley ordena necesariamente, por definición, al bien común, y, tanto en el orden puramente moral como en el político, el bien se mide por referencia al bien o fin común, es decir, a la bienaventuranza final o bien a la felicidad temporal de la sociedad. Por eso, la ley hace necesariamente buenos a los que a ella se someten, y aquí radica su capital importancia dentro de la vida moral; es el principio del bien moral.

Esta bondad moral que produce la ley no siempre tiene el mismo valor. Hay leyes que abarcan toda la vida humana, como la ley eterna, la ley divina positiva y, en un plano natural, la ley natural. Estas leyes hacen al hombre *bueno* totalmente, absolutamente —*simpliciter*—, dentro de su orden. En cambio, la ley humana, que directamente sólo puede tocar los actos exteriores, especialmente la materia de justicia, sólo produce una bondad limitada, relativa—*secundum quid*—, que en cierto modo hasta en las leyes tiránicas, en cuanto participan de la semejanza de la verdadera ley, puede encontrase (ad 4).

Si se examina bien el texto, toda esta doctrina que acabamos de resumir es la que quiere indicar Santo Tomás, aunque a primera vista la letra parezca hablar sólo de la ley humana.

La ley es causa de la bondad moral en los actos humanos en cuanto es propiamente la regla o medida de ellos, como nos repite constantemente Santo Tomás en estas cuestiones. Esa es la esencia de la ley: ser regla y medida de los actos. Es, pues, causa formal extrínseca, que imprime en la mente humana normas rectas del obrar, ajustando de esta manera a sí los actos humanos y dándoles la rectitud y la bondad morales [1]. Por tanto, hablando con toda precisión, la norma moral de nuestros actos es la ley, la ley eterna y las demás leyes, puesto que la recta razón sólo regula en cuanto contiene la ley natural y la ley eterna [2]. Santo Tomás compara algunas veces la acción de la regla moral, o sea de la ley, sobre el acto humano, a la acción de las reglas del arte sobre las cosas artificiales, que es el caso más típico de la causalidad ejemplar o formal extrínseca [3].

Por consiguiente, la ley es principio extrínseco, pero formal, que comunica la bondad moral a estos actos, la cual debe considerarse su efecto más propio y más universal. Y esto en definitiva, porque es lo que ordena eficazmente al fin último o bien común, que es la fuente primordial de toda bondad moral (q.90 a.2).

II. Actos o funciones particulares de la ley (a.2)

Se trata de justificar la división clásica de los actos o funciones de la ley recogidos en el texto de San Isidoro que se cita en el *sed contra*.

La ley, en cuanto dictamen preceptivo, debe ordenar eficazmente al bien común, que es su fin, para lo cual se requieren esos actos. Para *ordenar* es necesario, respecto de los actos buenos, el preceptuar o mandar; respecto de los actos malos, el prohibir; en relación a los actos indiferentes, que incluyen los actos de mínima bondad o malicia, el permitir. Para ordenar *con eficacia* es necesario castigar. El acto perfecto de la ley supone, por tanto, la unión de todos estos actos parciales, que son como sus partes integrales.

Entre estos actos hay una gradación, un orden de perfección, ocupando el primer lugar el preceptuar o mandar, que le pertenece primariamente a la ley, por realizar perfectamente la razón de imperio y ordenarse a él, en cierta manera, los demás actos. El castigar en una función que brota, más que de las exigencias esenciales de la ley, del estado de naturaleza caída en que se halla el hombre. El permitir, finalmente, es propio sólo de la ley humana y natural, pues hablando con toda precisión, para la ley eterna, que abraza todos los seres y la actividad entera del hombre, no puede haber actos verdaderamente indiferentes (q.93 a.3 ad 3).

III. La obligación moral como efecto de la ley

Santo Tomás no dedica en este tratado ninguna cuestión, ni siquiera un artículo especial, a estudiar la obligación moral, que es uno de los efectos más importantes de las leyes morales. Sin embargo, hay pocas ideas que se repitan tanto en estas cuestiones como aquella de que la ley por esencia es una regla o medida que induce o retrae de la operación, y de ahí la etimología recogida por Santo Tomás, según la cual el térmi-

[1] 1-2 q.93 a.5; q.21 a.1.
[2] 1-2 q.19 a.4; q.91 a.3 ad 2.
[3] 1-2 q.64 a.1; q.71 a.2 ad 4; q.93 a.1.

no *lex* vendría de ligando, porque *obliga* a obrar (q.90 a.1). Además, es idea constante en nuestro Doctor el sentido imperativo, de mando obligatorio, preceptivo, que incluye esencialmente la ley. Por consiguiente, la obligación moral es para Santo Tomás efecto propio de la ley moral en sus diversos aspectos.

La noción de obligación es explicada ampliamente en otro lugar [4]. Esta noción ha pasado del orden físico al orden moral e implica siempre una idea de necesidad. En los actos voluntarios y libres, esta necesidad no es absoluta, de coacción, sino condicionada, es decir, supuesto que se quiere alcanzar un fin. Físicamente hablando, la voluntad puede hacer lo contrario; pero, si quiere alcanzar un fin determinado, necesita, está obligada a poner ese acto. La obligación moral es, pues, una relación de necesidad, una sujeción del ser libre a ciertos actos por razón de conseguir un determinado fin (1-2 q.99 a.1). Esta sujeción o necesidad se realiza por medio del conocimiento, de la inteligencia, y en virtud de un mandato de quien tiene autoridad; de lo contrario, será un consejo que no *obliga* propiamente [5]. Este mandato es recibido racionalmente, tomando conciencia de él, ratificándole y sujetándose a él, al menos de una manera implícita; por eso la obligación moral deja intacta la libertad humana y el mérito de las acciones [6].

La raíz de la obligación moral es, por tanto, la necesidad del fin, de los fines particulares de ciertas acciones y, en definitiva, la necesidad del fin último, que es el primer motor de la vida moral, en orden al cual deben hacerse todos los actos [7]. La obligación moral brota, en último término, de la relación necesaria, aunque condicionada, que dice un acto con mi felicidad última verdadera. Ciertamente, la razón natural es quien dicta inmediatamente para nosotros la obligación moral de nuestros actos (q.104 a.2); pero la razón no puede obligar si no es por orden al fin último, que es el primer principio del orden práctico. «Así como en el orden especulativo nada se da por firmemente probado, a no ser por una reducción a los primeros principios indemostrables, así en el orden práctico nada establece la razón sino por orden al último fin, que es el bien común» (q.90 a.2 ad 3).

Para la experiencia moral de la mayoría de los hombres, la obligación moral de los actos aparece a primera vista dependiente únicamente del dictado de la razón recta y de la exigencia de los bienes o fines particulares que lo motivan; pero, si se examina a fondo la estructura de nuestra conciencia, se puede ver cómo esos dictados no son más que una expresión de la ley natural y, por consiguiente, de la ley eterna, y no tienen razón de ser sino en el orden al fin último, que es el bien común de esas leyes, y en el orden al cual, de una manera implícita o explícita, pero necesaria, se quieren rectamente los demás bienes o fines particulares.

La obligación moral es, pues, una necesidad condicionada de poner o no poner ciertos actos humanos por razón del último fin o bien común, impuesta a través de la recta razón.

Al concepto de obligación corresponde el concepto de débito, lo debido, que tiene una transcripción moderna en este término, el deber, tan usado en las exposiciones morales de estos últimos siglos (q.99 a.5). La noción de débito o deber implica también un orden de exigencia y necesidad (1 q.21 a.1 ad 3). Según lo dicho, el débito no será más que la

[4] *De veritate* q.17 a.3.
[5] *De veritate* q.17 a.3 c et ad 2.
[6] 2-2 q.104 a.1 ad 1; q.58 a.3 ad 2.
[7] 1-2 q.1 a.5-6; 2-2 q.47 a.2 ad 1.

relación de necesidad que dicen nuestros actos respecto de sus fines particulares y del fin último, que los hace ser *debidos*, que obliga a ponerlos. La obligación moral afecta más bien a las personas, aunque en orden esencial a los actos que se han de poner; el deber afecta más bien a los actos, aunque en orden a las personas que deben ponerlos [8]. Hablamos, claro está, del débito moral en general, no del débito jurídico, que no es de este lugar.

Nos parece claro que la obligación moral, lo mismo que el débito moral o deber, así entendidos, son efecto propio y natural de la ley moral, que tiene por misión precisamente ordenar al bien común o último fin, ajustando a ese orden los actos humanos. La necesidad que afecta a los actos y a las personas respecto del último fin, es una derivación necesaria de ese orden que impone la ley. Lo mismo aparece si consideramos que la obligación moral supone una autoridad que la impone, sea divina o humana, y la autoridad se encarna, por así decirlo, y obra precisamente en orden al último fin o bien común por medio de la ley. En concreto, la ley eterna y la ley natural, que es su participación, son las que producen de una manera universal la obligación moral y el deber moral en la vida del hombre; la ley humana produce la obligación sólo en un sector de esta vida, por orden exclusivamente a ese bien común relativo que es el fin de la sociedad civil.

Conviene anotar, finalmente, que para Santo Tomás no hay discrepancia ni separación alguna entre esos dos efectos principales de la ley: la bondad moral y la obligación o deber. No hay un orden del deber y otro orden del bien que puedan ir separados; por ejemplo: no puede haber disposiciones prácticas o leyes que produzcan realmente bondad moral y que no sean de alguna manera obligatorias porque no hayan sido objeto de un precepto; o al revés, preceptos obligatorios que no produzcan bondad moral. Cuando se dice que «hay cosas que se mandan porque son buenas» y «otras que son buenas porque se mandan», significa solamente que en un caso la bondad motiva el precepto obligatorio, y en el otro, que el precepto transmite cierta bondad a una cosa de suyo indiferente. Es el precepto de la ley el que da al mismo tiempo la bondad a nuestros actos y los hace obligatorios [9]. Toda conducta verdaderamente buena que conduzca a la bienaventuranza o fin último se impone obligatoriamente por esa misma razón y en la medida que lo exija ese fin, absoluta o relativamente. Y, por otro lado, toda actividad indiferente en sí, considerada abstractamente, pero que es asumida por una ley positiva y colocada así dentro del dinamismo de nuestra ordenación al bien último, se convierte en algo bueno que es de suyo moralmente obligatorio. La ley impone la necesidad de poner ciertos actos o de evitarlos, y de esta manera dirige y regula esos actos, dándoles su bondad moral.

Esta doctrina es una consecuencia necesaria de la esencia misma de la ley, que, como repite constantemente Santo Tomás, es un imperio, un mandato que obliga, y obligando ordena al bien común, que es la bienaventuranza o fin último del hombre, fuente primera de donde reciben los actos toda su bondad moral (cf. q.90 a.1-2).

La ley, pues, tiene que ser al mismo tiempo directiva y preceptiva: dirige y regula al mismo tiempo, y por la misma razón que manda e impone, mediante sus preceptos.

---

[8] Cf. 1-2 q.21 a.1.3; q.99 a.1.5; q.104 a.1; 2-2 q.44 a.1.

[9] Cfr. 1-2 q.71 a.6 ad 4.

CUESTION 92

(In duos articulos divisa)

De effectibus legis

De los efectos de la ley

Deinde considerandum est de effectibus legis (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum effectus legis sit homines facere bonos.

Secundo: utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus [1] dicit.

Seguidamente hemos de tratar de los efectos de la ley. Y sobre este tema surgen dos preguntas.

Primera: si el efecto de la ley es hacer buenos a los hombres.

Segunda: si son efectos de la ley los siguientes, señalados por el Jurisconsulto: mandar, prohibir, permitir y castigar.

ARTICULO 1

Utrum effectus legis sit facere homines bonos

Si es efecto de la ley hacer buenos a los hombres

Ad primum sic proceditur. Videtur quod legis non sit facere homines bonos.

1. Homines enim sunt boni per virtutem: "virtus" enim "est quae bonum facit habentem", ut dicitur in II "Ethic." [2] Sed virtus est homini a solo Deo: ipse enim "eam facit in nobis sine nobis", ut supra (q.55 a.4) dictum est in definitione virtutis. Ergo legis non est facere homines bonos.

2. Praeterea, lex non prodest homini nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas praeexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit homines bonos.

3. Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra (q.90

Dificultades. Parece que no es un efecto de la ley hacer buenos a los hombres.

1. Los hombres son buenos por la virtud. "Virtud es aquello que hace bueno al que la posee", según dice el Filósofo. Ahora bien, la virtud del hombre procede solamente de Dios, porque sólo "Dios la infunde en nosotros sin nosotros", como quedó dicho en la definición de la virtud. Por tanto, no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

2. De nada sirve la ley al hombre si éste no se somete a aquélla. Pero este mismo acto de obedecer a la ley procede ya de la bondad. La bondad, por tanto, en el hombre es un presupuesto de la ley. Luego la ley no hace bueno al hombre.

3. La ley, como se ha dicho ya, se ordena al bien común. Pero hay

---

[1] *Cont. Gent.* 3 c.116; *Ethic* 10 lect.14.

[1] *Dig.* l.1 tit.3 ley.7 *Legis virtus.*

[2] C.6 n.2 (Bk 1106a15): S.Th., lect.6.

muchos que se portan bien en los asuntos referentes al bien común y mal en los propios. Por consiguiente, no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

4. Hay muchas leyes tiránicas, como enseña el Filósofo. Ahora bien, el tirano no se preocupa del bien de los súbditos, sino de su propio provecho. Luego no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

Por otra parte, dice el Filósofo: "La intención de todo legislador es hacer buenos a los hombres".

Respuesta. Hemos dicho ya que la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón en un soberano, en virtud del cual son gobernados los súbditos. La virtud de todo súbdito es una sumisión perfecta a su gobernante, del mismo modo que la virtud de los apetitos irascible y concupiscible consiste en una obediencia pronta a la razón. De la misma manera, como el Filósofo escribe, "la virtud del súbdito consiste en su perfecta sumisión al legislador". Y a esto se ordena toda ley: a que los súbditos la obedezcan. Es, pues, evidente que la ley tiene la propiedad de inducir a los súbditos a la propia virtud. Ahora bien, siendo la virtud algo que tiende a "hacer bueno a su poseedor", resulta que el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a quienes se da: buenos absolutamente o buenos relativamente. Porque, si la intención del legislador se dirige al verdadero bien, que es el bien común regulado conforme a la justicia divina, se seguirá que el efecto de la ley sea hacer buenos absolutamente a los hombres. Pero, si la intención del legislador se dirige a aquello que no es bueno absolutamente, sino útil y deleitable para él u opuesto a la divina justicia, entonces la ley no hace buenos

a.2) dictum est. Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Praeterea, quaedam leges sunt tyrannicae, ut Philosophus dicit, in sua "Politica"[3]. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic."[4], quod "voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.90 a.1 ad 2; a.3,4) dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur: sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum "virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti", ut Philosophus dicit, in I "Polit."[5]. Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit "quae bonum facit habentem" (cf. nt.2), sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum inveniatur etiam

[3] L.3 c.6 n.13 (Bk 1282b12) : S.Th., lect.9.
[4] C.1 n.5 (Bk 1103b3) : S.Th., lect.1.
[5] C.5 n.9 (Bk 1260a20) : S.Th., lect.10.

in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

absolutamente a los hombres, sino relativamente, es decir, buenos en orden a tal régimen. Y así se encuentra la bondad hasta en los completamente malos. De donde llamamos a uno buen ladrón porque trabaja de un modo conveniente a su fin.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est virtus, ut ex supradictis (q.63 a.2) patet: scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimodo: nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit, II "Polit." [6], quod "legislatores assuefacientes faciunt bonos".

Soluciones. 1. Hay, como queda dicho, dos clases de virtud: adquirida e infusa. El ejercicio de una acción contribuye a fomentar una y otra, pero de distinta manera; porque causa la virtud adquirida y dispone para la infusa y, una vez conseguida ésta, la conserva y la fomenta. Y como la ley se da para dirigir los actos humanos, en la medida en que los actos humanos conducen a la virtud, en esa medida la ley hace buenos a los hombres. Por eso dice el Filósofo: "Los legisladores hacen buenos a los hombres acostumbrándolos a buenas obras".

Ad secundum dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis: sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (q.63 a.1).

2. No siempre obedece uno a la ley a causa de la bondad perfecta de la virtud: unas veces lo hace por el temor de la pena, otras por el solo dictamen de la razón, que es un principio de virtud, como ya dijimos.

Ad tertium dicendum quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde et Augustinus dicit in III "Confess." [7], quod "turpis omnis pars est quae suo toti non congruit". Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus di-

3. La bondad de una parte se aprecia en orden al todo. San Agustín dice que "está viciada la parte que no se adapta al todo". Siendo, pues, el hombre parte de la ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no guarda la debida proporción con el bien común; y el todo no puede ser perfecto si *sus partes* no son proporcionadas a él. Por eso es imposible que el bien común de la ciudad resplandezca si los ciudadanos, al menos los encargados de gobernar, no son virtuosos. En cuanto a los demás, es suficiente para el bien común de la ciudad que sean virtuosos en aquello que concierne a la obediencia a los superiores. Por eso dice el Filósofo: "Una misma es

[6] Cf. *Ethic.* 2 c.1 n.5 (BK 1103b3): S.Th., lect.1.
[7] C.8: ML 32,689.

la virtud del soberano y la del hombre bueno, mas no la del ciudadano y la del hombre bueno".

4. La ley tiránica, por lo mismo que no es conforme a la razón, no es ley propiamente, sino más bien una perversión de la ley. Sin embargo, por cuanto tiene cierto carácter de ley, su fin es que los ciudadanos sean buenos. Porque tiene carácter de ley sólo en cuanto es el dictamen de un gobernante a sus súbditos e intenta que los súbditos sean obedientes a la ley; y esto es hacerlos buenos, no absolutamente, pero sí buenos en orden a tal régimen.

cit, in III "Polit." [8], quod "eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri".

Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULO 2

Utrum legis actus convenienter assignentur

Si es apropiada la clasificación de los actos de la ley

Dificultades. Parece que no es apropiada la clasificación de los actos de la ley en "preceptivos, prohibitivos, permisivos y punitivos".

1. "Toda ley es un precepto general", como testifica el Jurisconsulto. Y como es lo mismo imperar que preceptuar, los otros tres actos son superfluos.

2. Hemos dicho ya que el efecto de la ley es inducir a los súbditos al bien; pero el consejo induce a un bien más excelente que el mandato; luego a la ley pertenece aconsejar más bien que preceptuar.

3. Los premios incitan al hombre al bien tanto como las penas. Por eso, así como el castigar se encuentra entre los efectos de la ley, debe contarse también el premiar.

4. Es intención del legislador hacer buenos a los hombres, como ya se ha dicho. Pero aquel que obedece a la ley sólo por miedo a los castigos no es bueno, ya que, como dice

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est "imperare, vetare, permittere" et "punire" (cf. q.92 Introd.).

1. "Lex" enim "omnis praeceptum commune est", ut Legisconsultus [9] dicit. Sed idem est imperare quod praecipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Praeterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra (a.1) dictum est. Sed consilium est de meliori bono quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam praecipere.

3. Praeterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam et per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et praemiare.

4. Praeterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra (a.1) dictum est. Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus: nam "timore servili, qui est timor poe-

[8] C.2 n.6 (Bk 1277a20): S.Th., lect 3.
[9] *Dig.* l.1 tit.3 lex 1 Lex est.

narum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen bene aliquid fit", ut Augustinus dicit [10]. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

San Agustín, "aunque alguien haga el bien por temor servil, que es el temor del castigo, no por eso se sigue que lo haga bien". Luego no parece que el castigar sea propio de la ley.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in V "Etymol." [11]: "Omnis lex aut permittit aliquid, ut: Vir fortis praemium petat. Aut vetat, ut: Sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere. Aut punit, ut: Qui eadem fecerit, capite plectatur".

Por otra parte, dice San Isidoro: "Toda ley, o permite algo, v. gr., que el hombre valeroso pida recompensa; o prohibe, v. gr., que uno pueda pedir en matrimonio a las vírgenes consagradas; o castiga, v. gr., mandando decapitar al autor de un crimen".

Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid.

Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra (q.90 a.1,2; q.91 a.4) dictum est. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam, sicut supra (q.18 a.8) dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum: et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; "praecipit" enim "lex omnes actus virtutum", ut dicitur in V "Ethic." [12] Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi: et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali.—Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae: et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

Respuesta. Como toda proposición es un dictamen enunciativo de la razón, así la ley es un dictamen preceptivo. Es propio de la razón llevarnos de una cosa a otra. Y así como en las ciencias demostrativas nos induce a afirmar ciertas conclusiones partiendo de algunos principios, así nos induce a asentir al precepto de la ley en virtud de otros principios.

Los preceptos legales tienen por materia los actos humanos que la ley regula, como se ha dicho ya. Hay tres clases de actos humanos; porque, como dijimos, algunos actos son buenos por su misma naturaleza: son los actos de las virtudes; y, respecto de éstos, el acto de la ley es perceptuar o mandar, porque la ley, como se lee en la "Etica", es preceptiva de todos los actos de las virtudes". Otros actos son malos por naturaleza, como son los actos pecaminosos; y, respecto de éstos, el acto de la ley es prohibir. Y otros actos son, por su naturaleza, indiferentes; respecto de éstos, el acto de la ley es permitir. Pueden llamarse también indiferentes todas aquellas acciones cuya bondad o maldad es pequeña.—Además, la ley induce a sumisión mediante el temor del castigo; por eso el castigar es un efecto propio de la ley.

[10] *Contra duas epist. pelag.* l.2 c.9: ML 44,586.
[11] C.19: ML 82,202.
[12] C.1 n.14 (Bk 1129b19): S.Th., lect.2.

Soluciones. 1. La cesación de un mal tiene cierto carácter de bien; de la misma manera, la prohibición es ya una forma de precepto. Y, según esto, tomando el precepto en sentido amplio, toda ley puede llamarse precepto.

2. Aconsejar no es un acto propio de la ley, ya que puede ser de la incumbencia de una persona privada, a la que no toca legislar. Por eso el Apóstol, cuando dió cierto consejo, se expresó así: "Lo digo yo, no el Señor". De ahí que no se enumere entre los efectos de la ley.

3. También el premiar puede hacerlo cualquiera. Pero únicamente el administrador de la ley, en cuyo nombre se impone la pena, puede castigar. Por eso el premiar no se encuentra entre los actos de la ley, y sí sólo el castigar.

4. Por el hecho de acostumbrarse una persona a evitar el mal y obrar el bien por el temor al castigo, viene algunas veces a realizar aquellos actos con deleite y con voluntad propia. De esta manera la ley hace buenos a los hombres aun castigando.

Ad primum ergo dicendum quod sicut cessare a malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem praecepti. Et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex praeceptum dicitur.

Ad secundum dicendum quod consulere non est propius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam Apostolus, I ad Cor. 7,12, cum consilium quoddam daret, dixit: "Ego dico, non Dominus". Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum quod etiam praemiare potest ad quemlibet pertinere: sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. Et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter motum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat. Et secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

INTRODUCCION A LA CUESTION 93

DE LA LEY ETERNA

En esta cuestión comienza el estudio particular de cada una de las clases de leyes, donde se van a ver realizados todos los caracteres esenciales de la ley, magníficamente descritos en las cuestiones anteriores. La primera de las leyes, por ser la más perfecta, fuente y razón de todas las demás, es la ley eterna.

Según hemos dicho, el concepto de ley eterna aparece ya en la filosofía clásica en dos líneas de pensamiento que confluyen en San Agustín, del cual depende muy estrictamente Santo Tomás, como lo muestran las frecuentes citas que encontramos en estos artículos. Esta cuestión se puede considerar como una exposición, en forma más rigurosamente lógica y razonada, de las intuiciones geniales y visiones grandiosas de San Agustín en torno al tema de la ley eterna.

Heráclito y los estoicos daban a la ley eterna un carácter más bien panteísta, como la ley de una cierta divinidad inmanente al mundo y a las cosas, y, aunque luego Cicerón tradujera su pensamiento de un modo más ortodoxo, seguía viciado por la falsa concepción romana de la religión politeísta. En la dirección platónica, encarnada sobre todo en Plotino, tampoco aparece clara la independencia real de ley o *logos* universal respecto del alma misma del mundo, principio de su orden y armonía. Es el pensamiento cristiano quien, inspirándose en la Sagrada Escritura y en la tradición religiosa, estrictamente monoteísta y personalista, de Israel, ha formulado de un modo preciso el sentido de esa ley que gobierna el orden del universo y se identifica con el mismo Dios, personalmente distinto del mundo, creador y gobernador de todas las cosas. Fué gran mérito de San Agustín haber incorporado a esta concepción cristiana muchos elementos de la tradición clásica, especialmente de Cicerón y Plotino, y construir una teoría de la ley eterna que ha permanecido substancialmente inmutable hasta nuestros días [1].

Para San Agustín hay una relación estrechísima entre el concepto de ley y de orden; la ley es el principio y la expresión del orden. Por eso, la consideración del orden universal lleva directamente a su principio supremo, que es la ley eterna, según la cual todas las cosas se encuentran perfectamente ordenadas, «omnia sint ordinatissima» [2].

La ley eterna es algo de la divinidad, la misma razón y voluntad de Dios, que impone el cumplimiento y conservación del orden natural y prohibe su transgresión. «Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans» [3]. Implica

---

[1] Para la teoría de la ley eterna en San Agustín véase: SCHUBERT, *Augustinus «Lex aeterna» Lehre nach Inhalt und Quellen* (Münster, Aschendorff, 1924).

[2] *De libero arbitrio* c.6.

[3] *Contra Faustum* l.22 c.27

dos aspectos : el conocimiento que tiene Dios del orden de las cosas y su voluntad, que determina incorporar todo el universo a ese orden definido por su sabiduría. Las inclinaciones y las tendencias de los seres son la manifestación en el tiempo de esa ley eterna.

Esta ley es *eterna* en la mente divina del Verbo ; es inmutable, no perturbada ni cambiada por la masa, el tiempo o el lugar ; es como el gobierno de Dios *universal*, que abarca todos los seres, los irracionales bajo el peso de la necesidad, los racionales sometiéndose libremente ; incluso el mal cae bajo el alcance de su poder al ser incorporado de alguna manera al orden del universo ; finalmente, la ley eterna es la norma suprema y fuente suprema de todas las demás leyes, tanto de las leyes naturales, manifestadas en las *rationes seminales* de las cosas, como de la ley moral natural y de las leyes temporales humanas. La ley eterna está impresa en la mente humana, que la descubre a través de un proceso de iluminación intelectual y que en este campo moral es análogo al que, según San Agustín, nos da el conocimiento de la verdad teórica. Una iluminación que comienza desde los primeros albores de la razón humana [4].

Todas estas ideas, que San Agustín describe con su característico estilo, lleno de expresivas metáforas y de frases brillantes, han sido recogidas por Santo Tomás, que, con su profundo sentido arquitectónico, las reduce a un perfecto sistema intelectual, encajándolas plenamente dentro de la magnífica estructura de aquella concepción tomista de la providencia y gobernación divina del mundo, delineada magistralmente en la Primera Parte (q.22.23.103). De esta manera, la teoría de la ley eterna adquiere una claridad y una precisión que no siempre se transparentan en la prosa del gran Doctor de Hipona. Según ha señalado documentalmente Dom Lottin, O. S. B., este tratado tomista de la ley eterna, que no tiene antecedentes importantes en sus obras anteriores a la *Suma*, es tributario sobre todo de dos obras pertenecientes a la primitiva escuela franciscana del siglo XIII, el tratado *De legibus et praeceptis* y la *Summa Theologica* de Alejandro de Hales, que se inspira en el anterior, añadiendo quizás algún detalle de una exposición de Pedro de Tarantasia, al parecer independiente de los anteriores [5]. «La escuela franciscana—concluye el investigador benedictino—tiene el mérito de haber creado el tratado de la ley eterna sintetizando textos de San Agustín. El mérito de Santo Tomás es haber perfeccionado la síntesis eliminando ciertas cuestiones puramente verbales, reduciendo al estado de objeciones las cuestiones secundarias y, sobre todo, definiendo la ley eterna y sus propiedades en función de la definición que él mismo ha creado de la ley en general. De este modo, la *Summa ratio* de San Agustín toma su sentido pleno : la ley eterna, obra de la razón divina, es a la vez norma suprema de moralidad y principio del orden universal, tanto físico como moral. El afinamiento de conceptos que se ha podido admirar en Santo Tomás no ha alterado, sin embargo, las grandes líneas de la síntesis franciscana : el tratado de Santo Tomás sobre la ley eterna es uno de los capítulos de su moral en que se ha mantenido más fielmente el carácter del pensamiento agustiniano [6]. Quizá sea esta impresión de historiador, pues en cuanto al contenido doctrinal nos parece que la profundidad y amplitud de ideas de la síntesis tomista encaja más directamente

[4] Cf. *De libero arbitrio* l.1 c.6 ; *De vera religione* c.31.43 ; *De ordine* l.2 c.7 ; *De diversis quaest. 83* q.27 ; *Contra Faustum* 22,28 ; *De civ. Dei* l.5 c.2 ; l.19 c.12.

[5] LOTTIN, O. S. B., *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles* t.2 (Louvain 1949) p.50-67.

[6] Ibid., p.67.

con la visión genial de San Agustín que con esa exposición escolástica que, sin duda, conoció y aprovechó Santo Tomás.

Supuesta la existencia de la ley eterna, Santo Tomás estudia primero su naturaleza (a.1) y luego sus propiedades o atributos: cognoscibilidad (a.2), primacía (a.3) y extensión, tanto respecto de las cosas necesarias (a.4) y contingentes (a.5) como en especial de los seres libres o racionales (a.6).

I. Naturaleza o esencia de la ley eterna (a.1)

Nuestro Doctor en este artículo determina de dos maneras la esencia o naturaleza de la ley eterna. En el cuerpo del artículo explica su noción por analogía con la noción de arte, que se aplica al gobierno de Dios sobre el mundo; en la solución a las dificultades y en otros lugares de sus obras la propone estableciendo la distinción de la ley eterna respecto de los demás atributos que existen en el entendimiento divino.

Existe una analogía entre la razón o idea ejemplar que preside la actividad técnica y artística y la razón o plan que preside los actos de todo gobierno sobre unos súbditos, plan que recibe el nombre de ley. Ahora bien: Dios, al ser causa o creador de todo el universo, es como su supremo artífice o artista (1 q.14 a.8) y, por lo mismo, es el gobernador supremo de todos los movimientos y actos de las criaturas, que bajo su dirección se ordenan a sus fines propios y, en definitiva, al fin último, que es el bien común del universo, trascendente a él (1 q.103 a.1.2). A Dios, como causa suprema, no sólo le compete producir o crear las cosas, sino llevarlas a su perfección, es decir encaminarlas a su fin, que es precisamente gobernarlas (q.103 a.5). Por consiguiente, en Dios no sólo existen las razones del ser de las cosas, las ideas ejemplares, sino también las razones de su *perfección*, las razones que dirigen la divina sabiduría cuando mueve a los seres a su debido fin. Estas razones de la *perfección*, de la *moción* o movimiento de las cosas, son la ley eterna. De ahí que defina Santo Tomás justamente a la ley eterna como «la razón o plan de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos de las criaturas».

Un concepto más preciso de la ley eterna se deduce del examen de los atributos divinos más o menos afines a ella. Consta que la ley eterna, por definición, debe pertenecer al entendimiento práctico divino, donde nuestro modo humano de concebir distingue, además de la ley eterna, el Verbo, las ideas ejemplares, la verdad divina, la providencia y el gobierno o gobernación divina. De todos estos atributos hay que distinguir cuidadosamente la ley eterna.

La ley eterna no es el Verbo, pues éste se dice de Dios *personaliter*, y la ley eterna es algo de la esencia de Dios, común a las tres divinas personas. Además, el Verbo es, al mismo tiempo, especulativo y práctico, conteniendo eminentemente estas dos diferencias, mientras la ley eterna es por definición esencialmente del orden práctico (1 q.34 a.3).

Sin embargo, la ley eterna se *apropia* al Verbo, ya que pertenece al entendimiento divino, que por apropiación se dice del Verbo, y, además, porque entre las diversas cosas expresadas en el Verbo hallamos la ley eterna (*hic*, ad 2).

Se distingue también de la Verdad divina, aunque ambas se prediquen esencialmente y se identifiquen realmente en Dios (ad 3). La Verdad

divina abarca tanto el orden especulativo, especialmente respecto del mismo Dios, como el orden práctico, referente a las criaturas, mientras la ley eterna sólo se refiere a la dirección del universo creado (1 q.16 a.5).

Más afinidad existe entre la ley eterna y las ideas ejemplares divinas, aunque se deben distinguir formalmente (ad 2). Las ideas o ejemplares que hay en Dios se refieren más bien a la producción o creación de las cosas consideradas estáticamente en su ser (1 q.15 a.1-2). La ley eterna mira las cosas ya creadas considerándolas dinámicamente en orden a sus fines propios y en relación al fin último, que es el bien común supremo. Por eso, las ideas ejemplares son diversas y múltiples, según la diferente connotación que dicen a las cosas, puesto que miran a éstas en sí mismas, mientras la ley eterna es *una*, ya que se refiere a las criaturas no en sí mismas, sino en orden al bien común, que es uno y único. La ley eterna es precisamente la razón del orden dinámico de las criaturas al fin último o bien común (ad 2). Según nuestro modo de concebir, la idea ejemplar es anterior a la ley eterna; mediante las ideas, Dios crea las cosas y las conoce; después la ley eterna las dirige hacia sus fines, creando el orden universal.

De más interés aún es la diferencia, a pesar de su íntima conexión, entre la providencia de Dios y la ley eterna, de que no habla aquí Santo Tomás, pero que ha señalado netamente en otro lugar [1]. La ley eterna es anterior a la providencia; es como su principio y ejerce sobre ella el mismo oficio que los principios de la ley natural sobre nuestra prudencia particular. La ley eterna viene a ser el principio universal, y la providencia, como su aplicación particular. Por lo mismo, mayor ha de ser la diferencia entre la ley eterna y la gobernación o gobierno divino, ya que este último no es más que la ejecución concreta de los planes divinos de la Providencia (1 q.22 a.1 ad 2).

Todas estas distinciones no implican composición en Dios y se refieren más bien, como hemos apuntado, a nuestro modo de concebir, aunque fundado en las diversas formalidades que existen realmente en Dios, identificadas con su divina esencia. En el tecnicismo escolástico se dice distinción de razón raciocinada menor, o sea una distinción no puramente verbal, aunque dependa formalmente de nuestra consideración y tenga un fundamento mínimo en virtud de la absoluta simplicidad de Dios. Con esto caen por su base algunas impugnaciones de la ley eterna, como las de Thomassius y Puffendorf, que parten de un falso supuesto, como si la ley eterna fuese algo ajeno a la esencia divina, un principio coeterno y extrínseco a ella, a semejanza del *fatum* o hado de los antiguos.

De esta manera queda totalmente precisado el concepto y naturaleza de la ley eterna, a la cual se aplican formalmente todos los elementos esenciales de la ley que Santo Tomás examinó en la cuestión 90. Se podría definir la ley eterna como *el dictamen imperativo de la sabiduría o razón divina, promulgado por Dios como príncipe supremo del universo, que dirige los actos y movimientos de todas las criaturas hacia el bien común de todo el universo, que es su orden total y, en definitiva, Dios mismo*. Es, pues, un producto de la razón divina, no de su voluntad, con lo cual excluye en su más profunda raíz el voluntarismo o positivismo teológico, que ya comenzó a despertarse en su tiempo y que en los siglos XIV y XV, con el nominalismo, adquirió auge e importan-

[1] *De veritate* q.5 a.1 ad 6.

cia, influyendo después en otras tendencias voluntaristas posteriores, incluso en la llamada escuela del derecho natural.

Para los nominalistas, la bondad o malicia de estos actos depende, en último término, de la voluntad de Dios, que puede cambiar lo bueno en malo y lo malo en bueno, y hacer, por ejemplo, de una blasfemia algo virtuoso y santo. El querer de Dios, su simple voluntad, es la regla suprema del bien y del mal. Para Santo Tomás, la fuente de toda bondad y regulación moral es la ley eterna, que no es fruto de la voluntad de Dios, sino de su razón inmutable, de la divina sabiduría, que crea el orden esencial de las cosas, sobre el cual su voluntad nada cambia, porque no puede ser cambiado, una vez establecido por su libre decisión (*De verit.* q.23 a.6)

La ley eterna es, además, un dictamen que ordena al bien común supremo, según vimos ampliamente en la cuestión 90 (a.2); dictamen promulgado por Dios como gobernador supremo de la comunidad más perfecta y absoluta, que es el universo. Ya hemos indicado más arriba cómo para Santo Tomás (q.91 a.1 ad 2.3) la ley eterna tiene verdadera promulgación. Suárez [1] parece fundarse en la falta de tal promulgación, que él cree incuestionable por la inexistencia *ab aeterno* de los súbditos, para negar carácter propio de ley a la ley eterna. Esto es falso. La ley eterna tiene una promulgación perfectísima en la dicción eterna del Verbo, que expresa de un modo adecuadísimo el dictamen imperativo de la sabiduría divina, ordenado *ab aeterno* los movimientos de todas las criaturas. Esta promulgación activa, por parte de Dios, salva suficientemente la razón de promulgación necesaria para la ley, teniendo además en cuenta que los súbditos de la ley eterna, las criaturas, según Santo Tomás, le estaban presentes de algún modo *ab aeterno* en cuanto preconocidas y preordenadas en la eternidad, que trasciende y abarca todos los tiempos. No hay que confundir la promulgación con la divulgación y aplicación de la ley a los súbditos, que en el caso de la ley eterna es evidente no puede ser *ab aeterno*.

II. *Propiedades o cualidades de la ley eterna (a.2-6)*

Son tres las propiedades de la ley eterna, que Santo Tomás estudia detenidamente: cognoscibilidad, primacía y extensión.

1.ª *Cognoscibilidad* (a.2).—La ley eterna—dice Santo Tomás—puede ser conocida de alguna manera por las criaturas racionales, aunque no siempre del mismo modo.

Los bienaventurados, ángeles y hombres, alcanzan a conocer perfectamente en sí mismos la ley eterna, puesto que ven directamente la esencia divina, con la cual se identifica esa ley, aunque sin comprenderla ni abarcarla totalmente (ad 2).

En este mundo los hombres conocen la ley eterna no en sí misma, pues no ven la esencia divina, sino en su irradiación en la ley natural o en la ley divina, que conocemos por la fe. Este conocimiento no se refiere normalmente a la naturaleza y concepto propios de la ley eterna, sino a su contenido, manifestado implícitamente en los preceptos de la ley natural y de la ley divina, que son efectos o irradiaciones de la ley eterna. Sólo los sabios, filósofos y teólogos hacen cuestión directa de la naturaleza de la ley eterna, que deducen científicamente, más o menos,

[1] *De legibus* 1.2 c.1.

según el proceso que ya hemos indicado. Hay, por tanto, como nos dice Santo Tomás, diversos grados en el conocimiento de la ley eterna.

2.ª *Primacía* (a.3).—La ley eterna es la primera de las leyes, fuente de todas las demás; es decir, toda ley verdadera se deriva necesariamente de la ley eterna.

Esta afirmación es una verdad de fe, que consta en la Sagrada Escritura y aparece claramente en toda la tradición católica. En el *sed contra* se cita un texto de los Proverbios (8,15). El sagrado libro pone en boca de la divina sabiduría las siguientes palabras: *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan cosas justas.* Ahora bien, la ley eterna no es más que la razón o plan de la divina sabiduría. Entre los Santos Padres es ésta una idea muy común, que desarrolló magistralmente San Agustín, cuyos pasos siguen después todos los escritores y teólogos católicos. León XIII recoge esta tradición secular en su encíclica *Libertas:* «Estos mandatos de la humana razón (la ley natural) no pueden tener fuerza de ley sino por ser voz e intérprete de otra razón más alta a que deben estar sometidos nuestro entendimiento y nuestra libertad. Como que la fuerza de la ley, que está en imponer obligaciones y adjudicar derechos, se apoya del todo en la autoridad, esto es, en la potestad verdadera de establecer deberes y conceder derechos, y dar sanción, además, con premios y castigos, a lo ordenado; y claro es que nada de esto habría en el hombre si se diera a sí mismo norma para sus propias acciones, como su legislador. Síguese, pues, que la ley natural es la misma ley eterna, ingénita en las criaturas racionales, inclinándolas a las obras y fin debidos, como razón eterna que es de Dios, creador y gobernador del mundo universo» [9]. Y más adelante, hablando de la ley humana: «Por donde se ve que la libertad, no sólo de los particulares, sino de la comunidad y sociedad humana, no tiene absolutamente otra norma y regla que la ley eterna de Dios... Toda la fuerza de las leyes humanas debe estar en que se las vea dimanar de la eterna y no sancionar cosa alguna que no se contenga en ésta como en principio universal de todo derecho» [10].

Los fundamentos racionales de esta doctrina los señala con vigor Santo Tomás en este artículo, donde apunta tres argumentos para comprobarla.

En primer lugar, porque toda ley tiene un carácter imperativo o directivo, mueve a la operación, siendo, por tanto, una verdadera causa motiva. Pero las leyes creadas no pueden ser sino causas segundas, motores secundarios, que en su actividad dependen esencialmente de la primera causa motiva, que mueve a las demás leyes, que no es otra que la ley eterna. Las leyes inferiores no dirigen los actos sino en cuanto reciben la dirección suprema de la ley eterna. Siendo la causa primera causa inmediata y más necesaria a cada ser particular que sus mismas causas creadas propias, la ley eterna tiene que ser algo íntimo e inmediato a cada una de las leyes, que reciben de ella su razón de tales. Así, la ley humana, por ejemplo, depende más íntimamente de la ley eterna que de la ley natural, aunque, aparentemente, para nosotros parezca derivarse más directamente de esta última.

En segundo lugar, como señala Santo Tomás, los gobernantes inferiores en el orden político o civil reciben su autoridad del supremo gobernante y no imponen obligación alguna sino en virtud de esa autoridad

---

[9] *Libertas* n.8: A. C. E., Colección de encíclicas y cartas pontificias (Madrid 1942) p.188.

[10] Ibid., n.12 p.189ss.

recibida, lo mismo que en el orden técnico la dirección de la ejecución de la obra se recibe del arquitecto en los obreros. Ahora bien, la ley no es sino la razón o dictamen de gobierno en el gobernante, y las diversas leyes son como los dictámenes de los gobernantes inferiores respecto de la ley eterna, que es la razón o dictamen del supremo gobernante. Por consiguiente, en virtud de esta evidente analogía que establece Santo Tomás, como la autoridad en los gobernantes, las demás leyes se derivan necesariamente de la ley eterna cuando obran o regulan las acciones humanas.

Finalmente, se puede llegar a la misma conclusión considerando la raíz o fuente de la ley, que, según vimos (q.90 a.3), es la razón común, que se constituye por la autoridad. Como toda autoridad viene de Dios, según aquello de San Pablo: *Omnis potestas a Deo* (Rom. 13,1), y Dios legisla y regula por medio de la ley eterna, se sigue evidentemente que toda ley auténtica, promulgada por una verdadera autoridad, se deriva necesariamente de Dios y de la ley eterna. Esto es lo que dice implícitamente Santo Tomás: «La ley humana, cuando es inicua, es decir, cuando realmente no tiene fuerza de ley por ir contra la recta razón, todavía conserva una cierta semejanza de ley, porque es emitida por alguien que tiene una autoridad, que ha procedido radicalmente de la ley eterna» (ad 2).

Esta supremacía de la ley eterna, tan sólidamente comprobada, se deduce claramente, por otra parte, de la simple exposición que Santo Tomás hizo, en la cuestión 91, de las distintas clases de leyes, de su existencia y razón de ser. La ley natural no era otra cosa que una participación esencial de la ley eterna, inserta naturalmente en el hombre, hasta tal punto que ambas forman como una sola ley (q.61 a.2c et ad 1). La ley humana tiene su raíz en la ley natural, de la cual recibe su vigor y fuerza de ley a través de la recta razón; y por eso se deriva manifiestamente, aunque de modo mediato, de la ley eterna (ad 2; cf. q.91 a.3). La ley divina positiva no es sino una determinación o concreción de la ley eterna, hecha por Dios, principalmente respecto del orden sobrenatural y de la ordenación del hombre a un fin que excede a su capacidad natural (q.91 a.4c et ad 1). Hasta la ley del *fomes*, en lo que tiene metafóricamente de ley (q.91 a.6), participa de la ley eterna, pues es una pena justamente impuesta por ella (*hic*, ad 1).

Recogiendo sintéticamente la doctrina de Santo Tomás en todo este tratado, podemos decir que la razón de ley se deriva de la ley eterna a todas las otras leyes según una triple orden de causalidad:

Primero, según un orden de causalidad eficiente o motiva, ya que todas las leyes son reguladas o movidas por la ley eterna, y sólo en cuanto movidas, al menos implícitamente, por ella, pueden regular su materia propia. Además, porque dependen de ella en su raíz la potestad o autoridad que viene de Dios a través de la ley eterna.

Segundo, en un orden de causalidad ejemplar, puesto que toda ley debe imitar en su regulación a la verdad y justicia infalible, que sólo se dan en la regla suprema, que es la ley eterna.

Tercero, en un orden de finalidad, porque todos los fines o bienes comunes que especifican a cada una de las leyes reciben su razón de bien común y están ordenadas esencialmente al bien común por esencia, que es el objeto de la ley eterna, según explicamos ampliamente más arriba (introd. a la q.90 a.2).

3. *Extensión* (a.4-6).—La ley eterna se extiende, por su propia naturaleza, a todas las cosas creadas, pues todas caen bajo su virtud normativa y motiva. Esta extensión absolutamente universal de la ley eterna es una consecuencia de la universalidad también absoluta de la providencia divina, que es una verdad de fe, patente en la Sagrada Escritura y en toda la tradición católica. No han faltado, sin embargo, ya en los pensadores antiguos, quienes pretendieron substraer a la acción divina, y, por consiguiente, a la ley eterna, tanto las cosas contingentes como las acciones libres del hombre, que a primera vista no parecen soportar una previa determinación y encasillamiento, como implicaría la intervención de la providencia y de la ley eterna. En el mundo moderno, la cuestión ha sido casi siempre soslayada en su raíz, pues fuera del cristianismo se desconoce o se niega la existencia misma de la ley eterna y de su acción normativa.

Santo Tomás, en estos artículos, apunta los fundamentos racionales de esta doctrina católica, que, además de ser una verdad de fe, se halla también al alcance de la simple razón natural.

Después de excluir del ámbito de la ley eterna a las realidades o atributos divinos, que no están propiamente sujetos a esa ley, pues se identifican con ella en la simplicísima realidad de la divina esencia, afirma rotundamente su absoluta universalidad respecto de las cosas creadas: «Todas las cosas creadas por Dios, sean necesarias o contingentes, están sometidas a la ley eterna» (a.4).

La razón es muy sencilla, pues la ley eterna no es sino la razón o el plan del gobierno divino, que a su vez es la ejecución de la providencia de Dios. Ahora bien, como a la providencia y gobierno divinos están sujetas irremediablemente todas las cosas creadas, tanto necesarias como contingentes [11], la ley eterna debe, por consiguiente, extender su imperio universalmente.

Por eso, la razón última de esta absoluta extensión de la ley eterna, que abarca todo el universo creado, es la misma que explica la universalidad de la providencia y el gobierno divinos. Dios es la primera causa de todas las cosas, que crea no sólo las esencias, sino todas las diferencias y manifestaciones del ser, conservándolas y, consiguientemente, induciéndolas y moviéndolas a sus operaciones connaturales y ordenándolas al fin último o bien común, que es necesariamente El mismo. Por tanto, la ley que impone el orden a este fin último, tiene que extender su regulación y su eficacia motiva a todas, absolutamente a todas las operaciones y movimientos de las criaturas, dondequiera llegue la causalidad divina. De ahí que la ley eterna lo invada todo y no pueda quedar en el mundo de las operaciones y de la actividad nada que permanezca al margen de su influjo omnicomprensivo (ibid.).

A la luz de esta universalidad de la ley eterna, es evidente para Santo Tomás que los defectos de las cosas creadas, lo mismo que los hechos que llamamos fortuitos o casuales, caen plenamente dentro del ámbito de la ley eterna, de la misma manera que son objeto de la providencia divina [12].

Sin embargo, las criaturas no son todas reguladas y movidas del mismo modo por la ley eterna. Existe una diferencia radical entre los seres irracionales y la criatura racional, como ya señaló San Agustín, y que Santo Tomás amplía y profundiza (a.5 y 6).

---

[11] 1 q.22 a.2; q.103 a.5.

[12] A.5 ad 3; cf. 1 q.22 a.2 ad 1 et 2; q.103 a.5 ad 1; a.7.

Las criaturas irracionales están sometidas a modo de acción y de pasión, es decir, en virtud del principio motor intrínseco que les imprime la ley eterna. Esto lo explica agudamente Santo Tomás comparando la acción de la ley de Dios con la acción de la ley humana, que sólo se extiende a otros seres racionales. Los seres inferiores no se mueven a sí mismos, y el hombre no les da principio interno de acción, sino que les somete a sí, moviéndoles él mismo; por eso, propiamente no les impone una ley. Unicamente cuando se trata de otros seres racionales puede imponer leyes, en cuanto por medio de preceptos o mandatos imprime en la inteligencia de sus súbditos normas o reglas rectoras que dirigen desde dentro su acción. Del mismo modo, dice Santo Tomás, Dios impone la ley eterna a todas las criaturas en cuanto les imprime interiormente los principios de sus movimientos y operaciones, dándoles así la inclinación natural hacia ellos. En este sentido se dice que Dios manda o preceptúa a la naturaleza. Esta participación de la ley eterna en las criaturas irracionales es una participación pasiva y virtual, no formal; por eso no les hace propiamente racionales aunque lleven impreso en su naturaleza el sello de la razón divina, lo mismo que los miembros del cuerpo son movidos por la razón y llevan el sello de su imperio y, sin embargo, no son formalmente racionales (ad 2; q.91 a.2 ad 3).

En las criaturas racionales existen también, como en los demás seres, esas inclinaciones naturales, impresas por la ley eterna, a modo de acción y de pasión. Pero están, además, sometidas a la ley eterna de un modo mucho más excelente y más propio por medio del conocimiento y del apetito racional, que les dan una participación intrínseca y formal de esa ley eterna en la razón misma de ley, participación que, como sabemos, no es otra cosa que la ley natural (q.91 a.2c et ad 3). El hombre conoce de un modo natural en sus propias inclinaciones y en su misma naturaleza los mandatos de la ley eterna, que le inducen al bien y le retraen del mal, y los cumple racionalmente, sometiéndose libremente a ellos, a través de su actividad moral y virtuosa, gobernándose en cierto modo a sí mismo. Y esto, porque la persona humana es objeto de una especialísima providencia de Dios, en cuanto está dotada por el Creador de libertad, siendo dueña de sus actos, y, por consiguiente, no se le ha impuesto una operación totalmente determinada a su objeto, como a las demás criaturas, sino que por sí misma se dirige a sus propios fines (1 q.22 a.2 ad 4 et 5; *Cont. Gent.* 3,111-113).

Por otra parte, considerando la ordenación al fin último o bien común, que implica esencialmente la ley eterna, aparece también claramente la enorme diferencia entre las criaturas racionales e irracionales. Dios, según dijimos en otro lugar (introd. a la q.90 a.2), como bien común de la ley eterna, es el fin tanto de las criaturas racionales como irracionales, pero de muy distinto modo. Los seres sin razón y libertad, tanto vivientes como inanimados, sólo alcanzan ese bien común, que es Dios, mediatamente, reflejando en su ser y operaciones las perfecciones divinas y contribuyendo al orden total del universo, que es la imitación creada más perfecta de la bondad de Dios. En cambio, el ser racional, además de esta gloria objetiva que da a Dios con las demás criaturas, puede dirigirse inmediatamente a El, como bien supremo y común, por medio de su conocimiento y de su amor [18].

Esta diferencia radical, de extraordinaria importancia en la concepción

[18] 1 q.47 a.1; q.65 a.2; 1-2 q.1 a.8; *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gent.* 3,111.

tomista, es fruto de la misma ley eterna, que ordena de muy distinta manera a su bien común, que es Dios, a las criaturas irracionales y a los hombres en virtud de la diversidad fundamental de su naturaleza.

Finalmente, dentro aún de los seres racionales se debe matizar cuidadosamente esta acción de la ley eterna, que no se ejerce de un modo uniforme, sino que varía según las diversas condiciones y estados del hombre como sujeto racional y libre (a.6).

En los hombres buenos y virtuosos se da una sujeción perfecta a la ley eterna, ya en el orden natural, en el cual conocen mediante la sindéresis los principios de la ley natural y realizan el bien por medio de las virtudes morales naturales, y sobre todo en el plano sobrenatural, donde la conformidad a la ley eterna es mucho más profunda y extensa, gracias al conocimiento superior de la fe y los dones del Espíritu Santo y a la elevación interior del obrar que producen la gracia y las virtudes infusas. Así, dice Santo Tomás «que los buenos están siempre perfectamente sometidos a la ley eterna, porque siempre obran en conformidad con ella».

En los hombres malos o viciosos, esta sujeción es imperfecta, como imperfecto es su conocimiento del bien, debido al obscurecimiento producido por las pasiones y malos hábitos, e imperfecta su inclinación a la virtud, depravada por el vicio, aunque nunca, sin embargo, desaparezcan totalmente ese conocimiento y esa inclinación (ad 2). Esta imperfección de la ley eterna al dirigir a los malos al bien común o fin último dice Santo Tomás que es suplida por la perfección de la acción punitiva, que decreta sobre los hombres el castigo merecido por sus pecados, en la medida precisamente que haya alcanzado la transgresión de sus mandatos. De esta manera, el pecador que por su pecado sale fuera del ámbito directivo de la ley eterna, entra en el radio de su acción por otro camino, el camino del castigo (1 q.19 a.6).

Esta perfección e imperfección en la conformidad a la ley eterna, que se encuentra en los hombres buenos y malos, no se realiza de la misma manera en este mundo y en el otro. En esta vida sólo tenemos una iniciación; únicamente después de la muerte los buenos alcanzarán una conformidad absoluta con los mandatos divinos, al ser bienaventurados, y los malos estarán sometidos en la condenación final al castigo eterno, sin mitigación ni remisión de la ley eterna (ad 3).

III. *La ley eterna, el orden universal y el orden moral*

De la doctrina de esta cuestión aparece claro cómo para Santo Tomás el orden universal del mundo, al que ha dedicado páginas admirables, y el orden moral, que se encuentra dentro de él, son el fruto propio de la ley eterna.

El orden admirable del mundo, de toda la creación y de toda la naturaleza física y material, con la infinita variedad de seres dotados de inclinaciones y operaciones propias, sujetos a una orientación determinada, dentro de una organización perfecta que sólo los sabios saben comprender, es una traducción concreta de la ley eterna, que todo lo rige y gobierna, ordenando todas las cosas entre sí—bien común intrínseco—y dirigiéndolas al bien común extrínseco, que es la bondad misma de Dios, manifestada objetivamente en ese orden universal [14]. Dentro de este orden

[14] *Cont. Gent.* 2,39; 3,64; *Sum. Th.* 1 q.15 a.2; q.21 a.1 ad 3; q.47 a.1 y 3; q.103 a.1-2; 2-2 q.93 a.1; a.4.

universal se encuadra el orden moral, que abarca el mundo de las operaciones libres de las criaturas racionales, que son fruto también, a su modo, de la ley eterna. Y no se olvide que Santo Tomás—ya lo indicábamos en la *Introducción general*—habla formalmente en esta cuestión de la ley eterna en relación a este mundo moral.

La perfección y complemento del orden universal exige—dice Santo Tomás—que en él existan todos los grados y todas las manifestaciones diversas del ser, y, por consiguiente, los seres racionales, las personas, con sus operaciones específicas, fruto de la razón y del libre albedrío [15], Por ser la persona la criatura más perfecta, todos los demás seres inferiores están ordenados a ella, que es el objeto más directo de la providencia divina; pero esto no excluye—afirma taxativamente nuestro Doctor—que ella, a su vez, se oriente hacia el orden total del universo, que es la representación creada más perfecta de la bondad de Dios, y tienda directamente y al mismo tiempo a esa bondad divina como a su bien más propio. «Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius, non referantur in Deum et ad perfectionem universi» *(Cont. Gent.* 3,112). De toda esta doctrina se deduce que el ser racional, como racional y, por consiguiente, como persona, es parte del universo, y, como tal, es gobernado por la ley eterna, que, conservándole su naturaleza y su jerarquía, le ordena al bien común de ese orden universal, constituído por el conjunto armónico de todas las personas, humanas y angélicas, y de todas las cosas de la creación, representación objetiva perfectísima de la bondad de Dios, no sólo por razón de las criaturas materiales, sino, sobre todo, por la perfección de los seres espirituales que le componen.

Sin embargo, ya hemos señalado, y es una doctrina capital de Santo Tomás, que, además de este modo pasivo y metafísico, común a todos los seres creados, aunque en diverso grado, la persona se somete a este gobierno de la ley eterna de una manera propia y singular, distinta de las demás criaturas inferiores. Por su carácter racional recibe formalmente los mandatos de Dios, los conoce y los cumple libremente, pudiendo ordenarse de un modo inmediato y directo a Dios, bien común separado, como a su bienaventuranza eterna y fin último personal, razón suprema de ser para toda su actividad libre. Así, la actividad racional acota dentro del orden universal un sector propio y específico, que se halla también presidido por Dios, pero no como bien extrínseco, como bondad que se refleja objetivamente en el propio ser y operaciones, sino como término directo y formal de toda la actividad racional, es decir, Dios en cuanto puede ser poseído formalmente por el conocimiento y el amor y constituir de este modo la perfección definitiva de la persona creada. Dios sigue siendo por esencia en este orden moral un bien común, como lo es la bienaventuranza natural y sobrenatural, que son precisamente su posesión formal. «El bien común por esencia, que es Dios—decíamos en otro lugar—, en cuanto puede ser *poseído* intelectualmente por el hombre, es decir, como objeto último de la actividad propiamente humana; constituye la bienaventuranza, y es el término propio de la acción directiva de la ley eterna ejerciéndose en el hombre, como ser racional, o mejor, el aspecto particular del bien común supremo a que tiende el orden universal creado por la ley eterna en el mundo estrictamente humano» (introd. a la q.90 a.2).

Por consiguiente, en este sector particular del universo que es el mundo moral, la ley eterna sigue siendo el principio primero de organización

[15] I q.19 a.8; q.22 a.4; q.47 a.2; *Cont. Gent.* 3,73.

y de orden. Ella es, en efecto, la regla suprema y la razón última de ser de todo bien moral, porque en definitiva es ella la que ordena formalmente al fin último, fuente de toda moralidad y de toda perfección moral en los actos racionales (1-2 q.19 a.4; q.21 a.1; q.71 a.6).

El derecho, la vida jurídica y social del hombre en general, no son más que una parte de ese orden moral, y, por tanto, también dependen de la ley eterna, que es la fuente primera de su orden interno y de su valor moral y la que orienta todas esas actividades sociales y jurídicas al bien común por esencia, que es Dios (1-2 q.71 a.6 ad 3).

La ley eterna es, pues, también la fuente de todo derecho y de todo el orden jurídico y social, que alcanzan su definitiva y más radical justificación en el orden establecido por la ley eterna (1-2 q.93 a.3 c et ad 2).

Pero los seres racionales, a diferencia de las criaturas inferiores, en virtud de su libertad defectible, pueden no someterse a los dictámenes de la ley eterna, no incorporarse al orden moral establecido por ella a través de la razón. En esto consiste el pecado, que es apartamiento del fin último y oposición a la ley eterna, y cuya causa primera y directa es sólo la voluntad defectible del hombre o de la persona creada [16]. Por el pecado, y en la medida de la culpa, el hombre pierde su dignidad humana de persona (2-2 q.64 a.2 ad 3) y se hace digno del castigo o mal de pena que le inflige justamente Dios, y mediante el cual es incorporado nuevamente, desde el punto de vista moral, al orden universal de la ley eterna [17].

Por consiguiente, para la persona creada, aun en el interior de su mundo moral, vivir dentro del orden de la ley eterna es alcanzar su auténtica perfección, la abundancia de bien que pide su naturaleza racional; salir fuera de ese orden es encontrar el vacío de perfección, la ausencia de bien del pecado o mal de culpa, y recibir, por tanto, merecidamente el castigo o mal de pena.

«La ley eterna es, pues, la que da unidad a todo el derecho, es la que sustenta toda moral, es la que crea el orden y la justicia, es la que regula todas las cosas: *qua omnia sunt ordinatissima*, como dice Santo Tomás con San Agustín» [18].

CUESTION 93

(In sex articulos divisa)

De lege aeterna

De la ley eterna

Hemos de considerar ahora cada una de las leyes en particular. Trataremos primero de la ley eterna; segundo, de la ley natural; tercero, de la ley humana; cuarto, de la ley antigua; quinto, de la ley nueva, que es la ley del Evangelio. De la sexta

Deinde considerandum est de singulis legibus (cf. q.90 introd.). Et primo, de lege aeterna; secundo, de lege naturali (q.94); tertio, de lege humana (q.95); quarto, de lege veteri (q.98); quinto, de lege nova, quae est lex Evangelii (q.106). De sexta

[16] 1 q.17 a.1; 1-2 q.71 a.6; q.79 a.1 c et ad 3.
[17] 1 q.19 a.6; q.48 a.5; q.49 a.2; 1-2 q.93 a.6.
[18] FERNÁNDEZ-ALVAREZ, O. P., *Santo Tomás de Aquino. La Ley*. Notas explicativas (Ed. Labor, Barcelona 1936) p.158.

autem lege quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est enim de peccato originali ageretur (q.81 sqq.).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: quid sit lex aeterna.

Secundo: utrum sit omnibus nota.

Tertio: utrum omnis lex ab ea derivetur.

Quarto: utrum necessaria subliciantur legi aeternae.

Quinto: utrum contingentia naturalia subliciantur legi aeternae.

Sexto: utrum omnes res humanae ei subliciantur.

ley, que es la ley del "fomes", es suficiente lo dicho ya al tratar del pecado original.

Acerca de la primera se formulan seis preguntas:

Primera: ¿qué es la ley eterna?

Segunda: si es conocida de todos.

Tercera: si toda ley se deriva de ella.

Cuarta: si las cosas necesarias están sometidas a la ley eterna.

Quinta: si lo están las cosas naturales contingentes.

Sexta: si todas las cosas humanas le están sometidas.

ARTICULO 1

Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens *

Si la ley eterna es la suma razón que existe en Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit ratio summa in Deo existens.

1. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures: dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1], quod "Deus singula fecit propriis rationibus". Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Praeterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra (q.90 a.4; q.91 a.1 ad 2) dictum est. Sed Verbum in divinis dicitur personaliter, ut in Primo (q.34 a.1) habitum est: ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

3. Praeterea, Augustinus dicit in libro "De vera relig." [2]: "Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur". Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis et

Dificultades. Parece que la ley eterna no es la suma razón existente en Dios.

1. La ley eterna es una sola. Pero las razones de las cosas en la mente divina son múltiples; pues, como dice San Agustín, "Dios creó todas las cosas por razones peculiares a cada una de ellas". Parece, por tanto, que la ley eterna no es lo mismo que la razón existente en la mente divina.

2. Como dijimos, la promulgación verbal es esencial a la ley. Ahora bien, el Verbo es nombre personal de una de las tres Personas, como se ha dicho ya; mientras que la razón es un atributo esencial de Dios. Por consiguiente, no es lo mismo la ley eterna que la razón divina.

3. Dice San Agustín: "Es clara la existencia de una ley superior a nuestra mente, que se llama verdad". Ahora bien, la ley que está por encima de nuestra mente es la ley eterna. Luego la verdad es la ley eterna. Pero la esencia de la verdad no es

---

* Supra q.91 a.1.

[1] Q.46: ML 40,30.

[2] C.30: ML 34,147.

la misma que la esencia de la razón. Luego tampoco la ley eterna es lo mismo que la razón suma.

rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

Por otra parte, dice San Agustín: "La ley eterna es la razón suma a la cual debemos ajustarnos siempre".

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De lib. arb." [3], quod "lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est".

Respuesta. Como en todo artífice preexiste la razón de las cosas que se realizan en su arte, así en todo gobernante debe preexistir la razón del orden de aquellas cosas que han de ser realizadas por los que están sujetos a su gobierno. Y así como la razón de las cosas a realizar en un arte se denomina modelo o ejemplar de las cosas producidas por aquel arte, así también la razón del que gobierna los actos de los súbditos alcanza carácter de ley, salvas las demás condiciones necesarias de la ley que anteriormente señalamos. Pues bien: Dios, por su sabiduría, es autor de todas las cosas; a ellas se compara como un artífice a sus artefactos, como ya dijimos en la Primera Parte. Dijimos también que es, además, El quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas. Por lo tanto, así como la razón de la divina sabiduría—en cuanto todas las cosas han sido creadas por ella—tiene carácter de arte, de ejemplar, de idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley. Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos.

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra (q.90) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparantur sicut artifex ad artificiata, ut in Primo (q.14 a.8) habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo (q.22 a.2; q.103 a.5) habitum est. Unde, sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

Soluciones. 1. San Agustín habla en ese lugar de las razones ideales que se refieren a las naturalezas propias de cada cosa en particular. Por eso, entre ellas se encuentra cierta distinción y pluralidad en consonancia con sus diversas relaciones con las cosas, según dejamos dicho en la

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum: et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in Primo (q.15 a.2) habitum est. Sed lex dici-

[3] C.6: ML 32,1229.

tur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra (q.90 a.2) dictum est. Ea autem quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis.

Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari: scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quae verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo modo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis Ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur: sed omnia quaecumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum, in XV "De Trin." [4]. Et circa cetera quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus: "ex hoc" enim "quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est" [5]. Intellectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in

Primera Parte. Pero la ley dirige los actos humanos, ordenándolos al bien común, como arriba dijimos, y como las cosas diversas entre sí se consideran como una sola en cuanto se ordenan a un fin común, la ley eterna —que es la razón de aquel orden— es una.

2. En toda palabra podemos considerar dos cosas: la palabra misma y aquello que la palabra significa. La palabra en sí misma es un sonido emitido por la boca del hombre; pero con esta palabra expresamos lo significado por las palabras humanas. Lo mismo se aplica a la palabra mental del hombre, que no es otra cosa que una concepción de la inteligencia mediante la cual el hombre expresa mentalmente lo que piensa. Pues bien, en Dios, el Verbo, que es una concepción del intelecto del Padre, es un nombre personal; pero todas las cosas que están en el conocimiento del Padre, sean referentes a la esencia o a las personas, o a las obras de Dios, son expresadas por este Verbo, como declara San Agustín. Y entre las cosas que este Verbo expresa se encuentra la misma ley eterna. Pero no se sigue que la ley eterna sea un nombre personal en Dios. No obstante, se apropia al Hijo, debido a la analogía que se da entre la razón y la palabra o verbo.

3. La razón del entendimiento divino no guarda con las cosas la misma relación que la razón del entendimiento humano. El entendimiento humano es medido por las cosas, de tal suerte que el concepto que tiene el hombre no es verdadero en sí mismo: se llama verdadero en cuanto se ajusta a esas mismas cosas. Y "una opinión será verdadera o falsa según que la cosa sea o no como el entendimiento la concibe". El entendimiento divino, por el contrario, es la medida de las cosas; porque las cosas en tanto serán verdaderas en cuanto imiten al entendimiento divino, como deja-

[4] C.14: ML 42,1076; l.6 c.10: ML 42,931
[5] ARISTOT., *Categor.* c.3 n.22.

mos establecido en la Primera Parte. Por lo tanto, el entendimiento divino es verdadero en sí mismo, y su razón es la verdad misma.

Primo (q.16 a.1) dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se. Unde ratio eius est ipsa veritas.

ARTICULO 2

Utrum lex aeterna sit omnibus nota *

Si la ley eterna es conocida de todos

Dificultades. Parece que la ley eterna no es conocida de todos.

1. Como dice el Apóstol, "las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios". Y, siendo la ley eterna una razón que existe en la mente divina, se sigue que es desconocida para todos, menos para Dios.

2. Dice San Agustín que "la ley eterna es aquella por la cual es justo que todas las cosas se encuentren perfectamente ordenadas". Pero no todos saben por qué todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas. Por tanto, no todos conocen la ley eterna.

3. Añade San Agustín que "la ley eterna es aquella de la cual no pueden juzgar los hombres". Ahora bien, como se dice en el libro 1 de la "Etica", "cada uno juzga bien de lo que conoce". Luego nosotros no conocemos la ley eterna.

Por otra parte, el mismo San Agustín dice que "el conocimiento de la ley eterna está impreso en nosotros".

Respuesta. De dos maneras puede ser conocida una cosa: primera, en sí misma; segunda, en su efecto, en el que se encuentra cierta semejanza con la cosa. Así, quien no ve el sol en su substancia puede conocerlo a través de sus irradiaciones. Pues bien, tenemos que decir que nadie

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit omnibus nota.

1. Quia ut dicit Apostolus, I ad Cor. 2,11: "quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei". Sed lex aeterna est quaedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." [4], "lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima". Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Non ergo omnes cognoscunt legem aeternam.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [5], quod "lex aeterna est de qua homines iudicare non possunt". Sed sicut in I "Ethic." [6] dicitur, "unusquisque bene iudicat quae cognoscit". Ergo lex aeterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." [7], quod "aeternae legis notio nobis impressa est".

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus

* Supra q.19 a.14 ad 3; *In Iob* 11 lect.1.
[4] L.1 c.6: ML 32,1229.
[5] C.31: ML 34,148.
[6] C.3 n.5 (BK 1094b27): S.TH., lect.3.
[7] L.c. nt.6.

potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [10] Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.

puede conocer la ley eterna como es en sí misma si no es Dios y los bienaventurados, que ven a Dios en su misma esencia. Pero toda criatura racional la conoce a través de alguna irradiación, mayor o menor, ya que todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inconmutable, como dice San Agustín. Ahora bien, todos conocen de alguna manera la verdad, al menos por lo que se refiere a los principios generales de la ley natural. Y respecto a los demás principios, unos participan más y otros menos del conocimiento de la verdad; y conforme a este más o menos conocen mejor o peor la ley eterna.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt: sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. 1,20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur".

Soluciones. 1. Cierto que no podemos conocer las cosas de Dios en sí mismas; pero se nos manifiestan en sus efectos, como ya lo indican aquellas palabras de la Epístola a los Romanos: "Las cosas invisibles de Dios son alcanzadas mediante el conocimiento de las cosas creadas".

Ad secundum dicendum quod legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate, secundum modum praedictum (in c), nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

2. Si bien todos conocen—según su capacidad—la ley eterna, de la manera que hemos expuesto, nadie puede comprenderla totalmente. Porque no puede manifestarse totalmente a través de sus efectos. Por eso, no es necesario que todo el que conoce la ley eterna de la manera expuesta, conozca con perfección el orden en que están colocadas admirablemente todas las cosas.

Ad tertium dicendum quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto; secundum illud Iob 12,11: "Nonne auris verba diiudicat, et fauces comedentis saporem?" Et secundum istum modum iudicii, Philosophus dicit quod "unusquisque bene iudicat quae cognoscit", iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de

3. Juzgar de una cosa puede entenderse de dos maneras. Primera, al modo que una facultad cognoscitiva juzga de su propio efecto, como lo expresa Job: "¿No juzga de los sonidos el oído, y del sabor el paladar del que come?" Es a este género de juicios al que el Filósofo alude al decir que "cada uno juzga bien de lo que conoce", a saber: juzgando si es verdadero lo que se propone. Segunda, al modo que el superior juz-

[10] C.31: ML 34,147.

ga del inferior con un juicio práctico; es decir, si debe ser así o no debe ser así; y de esta manera nadie puede enjuiciar la ley eterna.

inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita. Et sic nullus potest iudicare de lege aeterna.

ARTICULO 3

Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur

Si toda ley se deriva de la ley eterna

Dificultades. Parece que no toda ley se deriva de la ley eterna.

1. Como ya hemos dicho, hay una ley del "fomes". Esta ley no se deriva de la ley divina, que es la ley eterna, ya que a ella pertenece la prudencia de la carne, y de ésta dice el Apóstol que "no puede sujetarse a la ley de Dios". Por tanto, no toda ley procede de la ley eterna.

2. Ninguna iniquidad puede proceder de la ley eterna, porque, como ya hemos dicho, "ley eterna es aquella por la cual es justo que todas las cosas se encuentren perfectamente ordenadas". Sin embargo, hay algunas leyes inicuas; ya Isaías exclamó: "¡Ay de los que dictan leyes inicuas!" Luego no toda ley procede de la ley eterna.

3. Dice San Agustín que "la ley escrita para regir al pueblo permite acertadamente muchas cosas que la divina Providencia castigará". Ahora bien, la razón de la divina Providencia es la ley eterna, como queda dicho. Luego ni siquiera toda ley justa procede de la ley eterna.

Por otra parte, dice la divina Sabiduría: "Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan cosas justas". Y como la razón de la divina sabiduría es la ley eterna, como hemos dicho, síguese que todas las leyes proceden de la ley eterna.

Respuesta. Como ya expusimos, la ley encierra en sí cierta norma di-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnis lex a lege aeterna derivetur.

1. Est enim quaedam lex fomitis, ut supra (q.91 a.6) dictum est. Ipsa autem non derivatur a lege divina, quae est lex aeterna: ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit, ad Rom. 8,7, quod "legi Dei non potest esse subiecta". Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

2. Praeterea, a lege aeterna nihil iniquum procedere potest: quia sicut dictum est (a.2 arg.2), "lex aeterna est secundum quam iustum est ut omnia sint ordinatissima". Sed quaedam leges sunt iniquae; secundum illud Is. 10,1: "Vae qui condunt leges iniquas". Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in I "De lib. arb." [11], quod "lex quae populo rogendo scribitur, recte multa permittit quae per divinam providentiam vindicantur". Sed ratio divinae providentiae est lex aeterna, ut dictum est (a.1). Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege aeterna.

Sed contra est quod, Prov. 8,15, divina sapientia dicit: "Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt". Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna, ut supra (a.1) dictum est. Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.90 a.1,2) dictum est,

[11] C.5 : ML 32,1228.

lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi: quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I "De lib. arb." [12], quod "in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt".

Ad primum ergo dicendum quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est poena consequens divinam justitiam: et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege aeterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis patet (q.91 a.6).

Ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cujusdam. — Et tamen

rectiva de los actos hacia su propio fin. En toda serie de principios motores subordinados entre sí, es necesario que la fuerza del segundo motor se derive de la fuerza del primero, porque el motor segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Lo mismo observamos en todos los gobernantes: el poder de gobernar deriva del primer gobernante al segundo, así como el plan de lo que debe hacerse en una ciudad lo comunica el rey a los administradores inferiores por medio de un precepto; y en la obra arquitectónica, el plan a realizar es comunicado por el arquitecto a los obreros inferiores que trabajan con sus manos. Siendo, pues, la ley eterna la razón de gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna. Estas razones de gobierno de los gobernantes inferiores son todas las leyes, menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón. Por eso dice San Agustín: "En la ley temporal nada hay justo y legítimo que no hayan tomado los hombres de la ley eterna".

Soluciones. 1. El "fomes" tiene razón de ley en el hombre en cuanto es una pena procedente de la divina justicia; y bajo este aspecto es indudable que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto inclina al pecado, va contra la ley de Dios y no tiene, como dijimos ya, razón de ley.

2. La ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. Y, así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia.—Sin embargo, aun en la misma ley inicua se conserva al-

[12] C.6: *ML.* 32,1229.

guna semejanza de la ley, ya que está dictada por una potestad constituida; y en este sentido también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rom. 13,1, "toda potestad procede de Dios nuestro Señor".

3. Si la ley humana permite algunas cosas, no significa que las apruebe, sino que no alcanza a regularlas. Porque hay muchas cosas que la ley eterna regula y que no pueden ser reguladas por la ley humana. Son más las cosas sujetas a una causa superior que a otra inferior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana permita las cosas que no puede regular proviene de una ordenación de la ley eterna. Otra cosa sería que la ley humana aprobase lo que la ley eterna condena. En consecuencia, de aquí no se sigue que la ley humana no se deriva de la eterna, sino que no tiene una perfecta semejanza con ella.

in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna: "omnis" enim "potestas a Domino Deo est", ut dicitur Rom. 13,1.

Ad tertium dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana: plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset si approbaret ea quae lex aeterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

ARTICULO 4

Utrum necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae

Si las cosas necesarias y eternas están sometidas a la ley eterna

Dificultades. Parece que las cosas necesarias y eternas están sometidas a la ley eterna.

1. Todo lo que es razonable está sometido a la razón. Pero la voluntad divina es razonable, porque es justa; luego está sometida a la razón. Ahora bien, la ley eterna es la razón divina; por consiguiente, la voluntad de Dios está sometida a la ley eterna. Y como la voluntad divina es algo eterno, también las cosas eternas y necesarias estarán sujetas a la ley eterna.

2. Todo lo que está sujeto al soberano, está sometido a las leyes del soberano. Ahora bien, como dice San Pablo, "el Hijo se someterá a Dios Padre cuando le entregue el reino".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae.

1. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis: cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex aeterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi aeternae. Voluntas autem Dei est aliquod aeternum. Ergo etiam aeterna et necessaria legi aeternae subduntur.

2. Praeterea, quidquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur I ad Cor. 15,24.28, "subiectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum".

Ergo Filius, qui est aeternus, subiicitur legi aeternae.

3. Praeterea, lex aeterna est ratio divinae providentiae. Sed multa necessaria subduntur divinae providentiae: sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum caelestium. Ergo legi aeternae subduntur etiam necessaria.

Luego el Hijo, que es eterno, está sometido a la ley eterna.

3. La ley eterna es la razón de la divina Providencia. Pero muchas cosas necesarias están sometidas a la divina Providencia, tales como la persistencia de las substancias incorpóreas y de los cuerpos celestes. Luego también las cosas necesarias están sometidas a la ley eterna.

Sed contra, ea quae sunt necessaria, impossibile est aliter se habere: unde cohibitione non indigent. Sed imponitur hominibus lex ut cohibeantur a malis, ut ex supradictis (q.92 a.2) patet. Ergo ea quae sunt necessaria, legi non subduntur.

Por otra parte, como consta por lo dicho anteriormente, las cosas necesarias no pueden ser de otra manera; por consiguiente, no necesitan cohibición. Sin embargo, la ley se impone al hombre para cohibirle o apartarle del mal. Por lo tanto, las cosas necesarias no están sometidas a la ley.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae: quae vero gubernationi aeternae non subduntur, neque legi aeternae subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quae circa nos sunt. Humanae enim gubernationi subduntur ea quae per homines fieri possunt: quae vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanae, scilicet quod homo habeat animam, vel manus aut pedes. Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria: ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna.

Respuesta. Hemos dicho ya que la ley eterna es la razón del gobierno divino. Por consiguiente, todo lo que está sometido al gobierno divino lo está también a la ley eterna; y las cosas que no están sometidas al gobierno eterno, tampoco lo están a la ley eterna. Podemos entender esta distinción considerando lo que sucede en nosotros: están sometidas al gobierno del hombre las cosas que pueden ser realizadas por el hombre; pero las que pertenecen a la naturaleza misma del hombre no están sometidas al gobierno humano; *v.gr.*, que tenga alma, manos y pies. Análogamente, a la ley eterna están sometidas todas las propiedades de las cosas creadas por Dios, sean contingentes o necesarias; pero las que pertenecen a la naturaleza o esencia divina no están sometidas a la ley eterna; son, en realidad, la misma ley eterna.

Ad primum ergo dicendum quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem: et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa

Soluciones. 1. De dos maneras podemos hablar de la voluntad de Dios. Primera, en cuanto a la voluntad misma; y, así considerada, como la voluntad de Dios es su misma esencia, no está sometida al gobierno divino ni a la ley eterna, sino que se confunde con la ley eterna. Segunda, podemos considerar como

voluntad divina las cosas que esa voluntad quiere respecto a las criaturas; estas cosas sí están sometidas a la ley eterna, pues que la razón de las mismas existe en la sabiduría de Dios. Y por razón de esto que Dios quiere, la voluntad de Dios se dice que es razonable. Mas, por razón de la misma voluntad, ésta no es razonable, sino más bien la misma razón divina.

quae Deus vult circa creaturas; quae quidem subiecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione sui ipsius, magis est dicenda ipsa ratio.

2. El Hijo de Dios no fué hecho por Dios, sino naturalmente engendrado por El. Por eso no está sometido a la providencia divina o a la ley eterna. Más bien El mismo, por cierta atribución, es la ley eterna, como consta por San Agustín. Pero se dice que está sometido al Padre por razón de la naturaleza humana; y por esa misma causa también decimos que el Padre es mayor que El.

Ad secundum dicendum quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae: sed magis ipse est lex aeterna per quandam appropriationem, ut patet per Augustinum, in libro "De vera relig." [13] Dicitur autem esse subiectus Patri ratione humanae naturae, secundum quam etiam Pater dicitur (Ioan. 14,28) esse maior eo.

3. Asentimos a este argumento porque se funda en las cosas necesarias creadas.

Tertium concedimus: quia procedit de necessariis creatis.

4. Como dice el Filósofo, hay cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad, y, por lo tanto, reciben de otro su misma propiedad de no poder dejar de ser lo que son; esto mismo ya es una cohibición muy eficaz. Pues todas las cosas que se cohiben, en tanto se dice que quedan cohibidas en cuanto no pueden obrar de otra manera que de como está dispuesto.

Ad quartum ("Sed contra") dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V "Metaphys." [14], quaedam necessaria habent causam suae necessitatis: et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter esse, habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima: nam quaecumque cohibentur, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ARTICULO 5

Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae

Si las cosas naturales contingentes están sometidas a la ley eterna

Dificultades. Parece que las cosas naturales contingentes no están sujetas a la ley eterna.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi aeternae.

1. La promulgación forma parte de la esencia de la ley, como queda

1. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra (q.90 a.4)

[13] C.31: ML 34,147.
[14] L.4 c.5 n.5 (Bk 1015b10): S.Th., lect.6.

dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae. Non ergo naturalia contingentia.

dicho. Pero la promulgación no puede hacerse sino para aquellos seres a los que se les puede comunicar algo, es decir, para las criaturas racionales. Por consiguiente, sólo las criaturas racionales están sometidas a la ley eterna; los seres naturales contingentes no.

2. Praeterea, "ea quae obediunt rationi, participant aliqualiter ratione", ut dicitur in I "Ethic." [14] Lex autem aeterna est ratio summa, ut supra (a.1) dictum est. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae.

2. Como se lee en la "Etica", "las cosas que obedecen a la razón participan en cierta manera de la razón". Pues bien, la ley eterna es la suma razón, como hemos dicho ya; y las cosas naturales contingentes no participan de ninguna manera de la razón, pues son totalmente irracionales. Luego parece que no están sujetas a la ley eterna

3. Praeterea, lex aeterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi aeternae.

3. La ley eterna es de una eficacia ilimitada. Pero en las cosas naturales contingentes se dan defectos. Luego no están sometidas a la ley eterna.

Sed contra est quod dicitur Prov. 8,29: "Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos".

Por otra parte, se dice en el libro de los Proverbios: "Cuando fijó sus términos al mar e imponía a las aguas una ley para que no traspasasen sus linderos".

Respondeo dicendum quod aliter dicendum est de lege humana, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim humana non se extendit nisi ad creaturas rationales quae homini subiiciuntur. Cuius ratio est quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alterius: unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res: nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra (q.1 a.2) habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest quantumcumque ei subiiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto,

Respuesta. Hemos de considerar de una manera las leyes humanas y de otra muy distinta la ley eterna, que es la ley de Dios. Porque las leyes del hombre únicamente se extienden a las criaturas racionales, que están sometidas al hombre. La razón de esto se funda en que la ley es rectora de los actos de aquellos que están sometidos al gobierno de otro. De aquí que, propiamente hablando, nadie impone una ley a sus propios actos. Pero todo lo que se hace en el uso de las cosas irracionales sometidas al hombre, es hecho por actos del hombre mismo que mueve estas cosas, pues las cosas irracionales no se mueven a sí mismas, sino que son movidas por otro, como ya se ha dicho. Por tanto, a las cosas irracionales no puede el hombre imponer una ley, por muy so-

[14] C.13 n.17 (Bk 1102b25) : S.Th., lect.20

metidas que le estén. Mas sí puede imponerla a los seres racionales a él sometidos, en cuanto que por un precepto u otra indicación imprime en sus mentes una norma rectora de su obrar.

Ahora bien, como el hombre, mediante tal indicación, imprime cierto principio interno de acción en su súbdito, así Dios imprime en toda la naturaleza los principios de sus propios actos; y en este sentido decimos que Dios manda a todos los seres, como dice el salmo: "Estableció un precepto y no lo traspasará". Y así también, todos los movimientos y las acciones de toda la naturaleza están sometidos a la ley eterna. Por lo tanto, las criaturas irracionales están sujetas a la ley eterna en cuanto son movidas por la divina Providencia, pero sin percibir intelectualmente el precepto divino, como sucede en las criaturas racionales.

vel denuntiatione quacumque, imprimit menti earum quandam regulam quae est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum illud Ps. 148,6: "Praeceptum posuit, et non praeteribit". Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.

Soluciones. 1. La impresión de un principio activo intrínseco en las cosas naturales es equivalente a la promulgación de una ley para los hombres, porque mediante la promulgación de una ley se imprime en éstos cierto principio directivo de los actos humanos, según se ha dicho.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in c).

2. Las criaturas irracionales no participan de la razón humana ni la obedecen. Pero participan de la razón divina por cierto modo de obediencia, porque la fuerza de la razón divina se extiende mucho más que la fuerza de la razón humana. Y así como los miembros del cuerpo humano se mueven bajo el imperio de la razón y, sin embargo, no participan de la razón—puesto que no tienen percepción alguna ordenada a la razón—, así también las criaturas irracionales son movidas por Dios, sin que por esto sean racionales.

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt: participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina. Ad plura enim se extendit virtus rationis divinae quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem: ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

3. Los defectos que se dan en las cosas naturales están fuera del alcance de las causas particulares, mas no fuera de las causas universales,

Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem

causarum universalium; et praecipue causae primae, quae Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut in Primo (q. 22 a.2) dictum est. Et quia lex aeterna est ratio divinae providentiae, ut dictum est (a.1), ideo defectus rerum naturalium legi aeternae subduntur.

y especialmente de la causa primera, que es Dios, a cuya providencia nada puede escapar. Y, como la ley eterna es la razón de esta providencia divina, síguese que los defectos de las cosas naturales están sometidos a la ley eterna.

ARTICULO 6

Utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae

Si todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanae subiiciantur legi aeternae.

1. Dicitur enim Apostolus, ad Gal. 5,18: "Si spiritu ducimini, non estis sub lege". Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, Spiritu Dei aguntur; secundum illud *Rom.* 8,14: "Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt". Ergo non omnes homines sunt sub lege aeterna.

2. Praeterea, Apostolus dicit, ad Rom. 8,7: "Prudentia carnis inimica est Deo: legi enim Dei subiecta non est". Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in I "De lib. arb." (l.c. nt.12) quod "lex aeterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur". Sed homines iam beati, vel iam damnati, non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi aeternae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX "De civ. Dei" [16]: "Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris Ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur".

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid sub-

Dificultades. Parece que no todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna.

1. Dice el Apóstol: "Si os guiáis por el Espíritu de Dios, no estáis bajo la ley". Ahora bien, los justos, que son hijos de Dios por adopción, se guían por el Espíritu de Dios, como lo dice el mismo Apóstol: "Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios". Por consiguiente, no todos los hombres están sujetos a la ley eterna.

2. Dice San Pablo: "La prudencia de la carne es enemiga de Dios y no se sujeta a la ley de Dios". Pero hay muchos hombres en quienes domina la prudencia de la carne; luego no todos los hombres están sujetos a la ley eterna, que es la ley de Dios.

3. San Agustín dice que "ley eterna es aquella en virtud de la cual los malos merecen la condenación, y los buenos la vida feliz". Ahora bien, los hombres que ya son bienaventurados o condenados no están en condiciones de merecer; por lo tanto, no están sometidos a la ley eterna.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nada se substrae a las leyes y ordenaciones del sumo Creador y ordenador, que administra la paz en el universo".

Respuesta. Como consta por lo dicho más arriba, de dos maneras

[16] C.12: ML 41,640.

puede estar sujeta una cosa a la ley eterna: o porque participa de esa ley mediante el conocimiento de la misma, o porque participa a modo de acción o de pasión, en cuanto la recibe como principio intrínseco motor Y de esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como ya dijimos. Pero la naturaleza racional, además de lo común con las demás criaturas, tiene algo peculiar por su carácter de racional; por eso se encuentra sometida a la ley de ambas maneras: tiene en cierto modo conocimiento de esa ley eterna y, además, lleva grabada en su misma naturaleza cierta inclinación hacia aquello que la ley eterna ordena. "Hemos nacido inclinados a la virtud", dice Aristóteles.

Ambos modos son muy imperfectos y, en cierta manera, se hallan corrompidos en los malos, en los cuales la inclinación natural a la virtud está depravada por el hábito vicioso, y el mismo conocimiento natural del bien se halla obscurecido por las pasiones y hábitos pecaminosos Pero, en los buenos, uno y otro modo se encuentran más perfectos, porque en ellos al conocimiento natural del bien se sobreañade el conocimiento de la fe y de la sabiduría, y a la inclinación natural al bien se añade la moción interna de la gracia y de las virtudes.

Así, pues, los buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, porque siempre obran en conformidad con ella. Los malos están sujetos a la ley eterna de una manera imperfecta en cuanto a sus acciones, porque su conocimiento del bien y su inclinación a él son imperfectos. Pero esta imperfección por parte de la acción se suple por parte de la pasión, porque sufrirán lo que la ley eterna decreta sobre ellos, en la medida en que hubieren faltado al cumplimiento de lo que la ley eterna ordena. Por eso dice San Agustín:

ditur legi aeternae, ut ex supradictis (a.5) patet: uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est (a.5). Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra (a.2) dictum est; et iterum uniciique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae: "sumus" enim "innati ad habendum virtutes", ut dicitur in II "Ethic." [17]

Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tanquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum: sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dicitat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit. Unde Augustinus dicit, in I "De lib. arb." [18]**: "Iustos sub aeterna lege egere existimo". Et in libro**

[17] C.1 n.3 BK 1103a25) : S.TH., lect.1.
[18] C.15 : ML 32,1238.

"De catechizandis rudibus" [19], dicit quod "Deus ex iusta miseria animarum se deserentium, convenientissimis legibus inferiores partes creaturae suae novit ornare".

"Yo creo que los justos obran de acuerdo con la ley eterna"; y "Dios, para el justo castigo de las almas que le abandonan, supo dotar de leyes sapientísimas a las partes más bajas de su creación".

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur illo qui nolens obligationi legis subditur, quasi cuidam ponderi. Unde Glossa [20] ibidem dicit quod "sub lege est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiae, a malo opere abstinet". Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege: quia per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent.—Alio modo potest etiam intelligi inquantum hominis opera qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra (a.4 ad 2) dictum est; sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt Spiritus Sancti, non sint sub lege. Et hoc attestatur quod Apostolus dicit, II ad Cor. 3,17: "Ubi Spiritus Domini, ibi libertas".

Soluciones. 1. Estas palabras del Apóstol pueden entenderse de dos maneras. Primera, a la manera que se dice que está bajo la ley el hombre que, no queriendo la sujeción a la ley, se somete a ella como a una pesada carga. Por eso dice la Glosa en el mismo lugar que "está bajo la ley quien por temor del castigo con que la ley amenaza, y no por amor a la justicia, se abstiene de obrar el mal". Y, ciertamente, de este modo los hombres espirituales no están sometidos a la ley, porque cumplen voluntariamente los mandatos de la ley en virtud de la caridad que el Espíritu Santo derrama en sus corazones. — Segunda, pueden también entenderse en el sentido de que las obras del hombre movido por el Espíritu Santo son obras del Espíritu Santo más bien que del hombre. Y, como el Espíritu Santo no está sujeto a la ley—como tampoco el Hijo, según dijimos—, síguese que tales obras, en cuanto proceden del Espíritu Santo, no están sometidas a la ley. Esto lo testifica el Apóstol al decir: "Donde está el Espíritu del Señor, está la libertad".

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis: quia inclinat ad actiones contrarias legi Dei. Subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis: quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae.—Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur. Et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habi-

2. La prudencia de la carne no puede estar sujeta a la ley de Dios por parte de la acción, ya que impulsa a acciones contrarias a la ley divina; pero está sujeta a la ley de Dios pasivamente, porque merece padecer el castigo impuesto por la ley de la justicia divina.—Sin embargo, ningún hombre está dominado por esa prudencia de tal modo que en él se corrompa toda la bondad de su naturaleza. De manera que siempre subsiste en el hombre una inclina-

[19] C.18: ML 40,333.
[20] Lombardi super Gal. 5,18: ML 192,158.

ción a hacer lo que la ley eterna prescribe, porque ya hemos probado que el pecado no destruye totalmente la bondad natural.

3. Una misma causa mueve las cosas a su fin y las conserva en la posesión de ese fin; y así, un cuerpo pesado permanece en la parte más baja a causa de la misma gravedad, que lo ha empujado hacia ese lugar Del mismo modo ha de decirse que los hombres que han merecido la bienaventuranza o la condena merced a la ley eterna, persisten en el estado de condenación o felicidad merced asimismo a esa ley. Y, por consiguiente, los condenados y los bienaventurados están sometidos a la ley eterna.

tum est enim supra (q.85 a.2) quod peccatum non tollit totum bonum naturae.

Ad tertium dicendum quod idem est per *quod aliquid conservatur* in fine et per quod movetur ad finem: sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod, sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc, et *beati et damnati* subsunt legi aeternae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 94

DE LA LEY NATURAL

Antecedentes históricos

Santo Tomás ha unido a la poderosa originalidad de su genio un respeto y una reverencia a la tradición doctrinal de sus antepasados, que a veces nos pueden parecer excesivos. Este respeto y reverencia al pasado doctrinal es, por una parte, consecuencia del estilo de pensamiento peculiar a la Edad Media y de los géneros literarios que en esa época servían de instrumento a las ideas y que Santo Tomás usó con toda naturalidad y con notable perfección. Recuérdese, por ejemplo, que las *autoridades* o textos de los Santos Padres y filósofos y pensadores antiguos eran casi siempre el punto de partida y la prueba o confirmación de una exposición doctrinal no sólo en teología, sino también en filosofía [1]. Además, ese agudo sentido de la tradición doctrinal responde en Santo Tomás a una exigencia de su espíritu, abierto esencialmente a la verdad dondequiera se hallase, y que sabe cómo la ciencia no puede ser obra de un hombre solo ni de una época, sino de toda la humanidad, que la elabora a través de los siglos [2].

Sin embargo, se engañaría quien no supiera ver a través de las fórmulas antiguas, a veces conservadas hasta límites inverosímiles, el propio pensamiento de Santo Tomás trascendiendo en visiones originales y en síntesis muy superiores los conceptos transmitidos por sus predecesores o contemporáneos [3]. Esto hay que tenerlo muy presente cuando se lee esta cuestión y las siguientes. Encontramos aquí uno de los casos más típicos y más extremos del respeto a las *autoridades* del pensamiento tradicional y del afán conciliador de distintas y opuestas corrientes de ideas, hasta tal punto que ha despistado a muchos intérpretes, incluso famosos, y no les ha dejado ver con claridad la profunda concepción y la poderosa síntesis, superadora de toda la tradición anterior y contemporánea, que Santo Tomás realiza en este tema de la ley o derecho natural y del derecho de gentes [4].

---

[1] Cf. CHENU, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1950) p.333s 1965s., donde se estudia con agudeza el carácter general de la escolástica medieval, las causas de su «método de autoridad» y los innumerables matices que comporta, especialmente en Santo Tomás.

[2] Cf. RAMÍREZ, O. P., *Suma Teológica de Santo Tomás*, t.1 *Introducción general* (BAC, Madrid 1947) p.71s., donde se recogen textos muy expresivos de Santo Tomás.

[3] Cf. RAMÍREZ, O. P., l.c., p.71-87; CHENU, l.c., p.99 101 117-131.

[4] Cf. RAMÍREZ, O. P., *El derecho de gentes* (Madrid 1955) p.61-133.

El P. Ramírez, con extrema originalidad y claridad, descubre el verdadero pensamiento de Santo Tomás y precisa su dependencia de la tradición anterior acerca del derecho de gentes y, al mismo tiempo, del derecho y ley natural. Esta solución, en general, es la que intentamos resumir en estos comentarios.

No es éste el lugar de una historia completa del concepto de ley o derecho natural. Nos interesa únicamente, como requisito indispensable para una intelección adecuada de esta cuestión y de las siguientes, recordar brevísimamente las principales doctrinas que influyeron y dejaron su huella en Santo Tomás, estudiándolas no en sí mismas, sino en el medio donde las conoció y del modo como llegaron hasta él.

En este problema, como en tantos otros, una de las fuentes primordiales es la doctrina de Aristóteles, que Santo Tomás conocía muy a fondo. Aristóteles, a quien se ha llamado *Padre del derecho natural*, señaló dos clases de derecho, natural y legal, correspondiente a dos clases de leyes: ley natural, o común a todos los hombres, y ley propia o positiva, peculiar de un determinado grupo social. El derecho natural se funda en la misma naturaleza del hombre, y por eso tiene validez siempre y para todos, siendo independiente de las opiniones particulares y anterior a todo pacto o convenio humano. Es, pues, un derecho absoluto y esencial [6].

Otra fuente importante de Santo Tomás en esta materia es Cicerón. El gran escritor romano depende substancialmente de la filosofía griega, principalmente de la «Retórica» de Aristóteles, y sobre todo de la doctrina estoica, que había recogido y amalgamado todo el pensamiento griego. Los estoicos no distinguían claramente la ley natural de esa ley eterna que hemos visto concebían de modo panteístico como inmanente al mundo. La ley natural sería la encarnación del orden universal en la naturaleza y el obrar de los hombres, que se manifiesta en la recta razón, que dicta lo bueno y prohibe lo malo. Esta ley se extiende a todos los hombres, porque todos convienen en la misma naturaleza racional, que es el principio supremo de esa ley: vivir conforme a la naturaleza [7].

Estas ideas, libradas de su lastre panteísta, son recogidas, matizadas y ampliadas por Cicerón. La ley natural procede de Dios, está fundada en la naturaleza, dictada por la razón, que manda lo bueno y prohibe lo malo; evidente por sí misma, inserta de una manera indeleble en la conciencia, valedera para todos los hombres y todos los pueblos, inabrogable por autoridad humana, fuente y justificación de todos los derechos y leyes positivas [8].

Una de sus definiciones es recogida expresamente, y varias veces, por Santo Tomás: «Natura ius est quod non opinio genuit sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem» [8].

Interesa señalar al lado de Cicerón algunas ideas de Séneca, que sigue hasta sus últimas consecuencias la doctrina estoica y recoge ideas de Pitágoras y Empédocles e influye poderosamente en los juristas romanos y en los escolásticos medievales. Para el escritor cordobés existen como varios derechos naturales, además del derecho civil o positivo: uno generalísimo, que se refiere al orden necesario de todos los seres de la naturaleza; otro más estricto, que es común a todos los seres animados —*commune ius animantium*—, y otro más limitado todavía, que es propio de los hombres, de todo el género humano, como el vivir en sociedad

---

[6] *Retórica* I c.13; *Etica a Nicómaco* V c.7; *Política* I c.2. Cf. Comentarios de Santo Tomás: *In Ethic.* 5 lect.12; *In Polit.* 1 lect.4.

[7] Cf. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius naturae* (1954) p.49ss.

[8] *De legibus* l.1 c.15-16; *De Republica* l.3 c.22; *De inventione rhetorica* l.2 c.22.53.

[8] *De invent. rhetor.* l.2 c.53; cf ibid., c.22.

y el respeto mutuo—*commune ius generis humanis*—, dentro del cual va el derecho de gentes [9].

Todas las doctrinas señaladas, especialmente las de Cicerón y de Séneca, influyeron después en gran escala sobre los juristas romanos, que fueron conocidos en la última Edad Media a través del *Corpus Iuris Civilis*, del cual Santo Tomás, a juzgar por sus numerosas citas, es, entre los teólogos medievales, de los que mejor lo han aprovechado. Gayo, Ulpiano y las *Instituciones* mandadas redactar por Justiniano son las *autoridades* que acerca del derecho natural más frecuentemente aparecen en Santo Tomás. Gayo no habla de ley ni derecho natural, pero distingue dos categorías de derecho: civil y de gentes. A este último le aplica la doctrina ciceroniana del derecho natural. Es un derecho que dicta la razón natural, promulgado con el mismo género humano y que no puede ser destruído por el senado ni por otra autoridad humana. «Quod ratio —dice su famosa definición, recogida por Santo Tomás—inter omnes homines constituit, id apud omnes ferasque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur» [10].

Ulpiano presenta una doctrina que había de tener fortuna y había de sembrar mucha confusión en la Edad Media. El derecho puede ser público y privado, y este último, natural, de gentes y civil. El derecho natural, que contiene los derechos naturales, es común a todos los animales de tierra, mar y aire; es el derecho que la naturaleza enseñó a todos los animales según su famosa definición: *Quod natura omnia animalia docuit*. A este derecho pertenece, como ejemplo más característico, que luego se hará clásico, la unión sexual, que entre los hombres llamamos matrimonio, y consiguientemente la procreación y educación de los hijos, que Ulpiano ve realizarse de algún modo en todos los animales. El derecho de gentes es el propio y exclusivo de los hombres, el que usan las gentes humanas, *quo gentes humanae utuntur*, y es fácil ver cómo se distingue del derecho natural, que abarca a todos los animales [11].

Ulpiano depende evidentemente, en esa noción del derecho natural, de Séneca y de los escritores griegos estoicos, que conoció directamente, lo mismo que de los pitagóricos y de Empédocles, que también admitieron expresamente ese derecho natural común a todos los animales [12]. En cuanto al derecho de gentes, transcribe la noción de Cicerón, a través del cual pudo conocer también esas doctrinas griegas [13].

Las *Instituciones* de Justiniano intentan sintetizar la doctrina de Gayo y de Ulpiano, aunque sin mucho sentido crítico. Permanece en pie la distinción entre el derecho natural, común a todos los animales, y el derecho propio de los hombres, que es el derecho de gentes. Las *Insti-*

[9] *Naturalium quaestionum* l.3 c.16; *De clementia* l.1 c.18; *De beneficiis* l.1 c.9; lect.3 c.18; *Epist. Morat.* l.5 ep.47; *De ira* l.3 c.2.

[10] *Dig.* l.1 tit.1.9; l.41 tit.1,1; l.4 tit.5.8; l.7 tit.5.2. Cf. 2-2 q.57 a.3

[11] *Dig.* l.1 tit.1,1.

[12] No podemos detenernos aquí a comprobar estos antecedentes de una doctrina que Santo Tomás recogió, sin sospechar en sus orígenes, tarados por la metempsicosis de Pitágoras, la palingenesia de Empédocles y el salvor panteísta de la concepción estoica. Cf. Porfirio, *Vida de Pitágoras* n.19 n.36: ed. Wetermann, p.91,24-31; p.95,20-28 (París, Didot, 1850); Jamblico, *Vida de Pitágoras* c.23: ed. Wetermann, ibid., p.43,26-40; Jenófanes, en *Diógenes Laercio* l.8 c.1-2: ed. cit., p.213,3-6; p.222,31-32; Aristóteles, *Retórica* l.1 c.13; Plutarco, *De stoicorum repugnantiis* c.9.

[13] *De officiis* l.3 c.5; *De inventione rhetorica* l.2 c.53-54; *De natura deorum* l.1 c.14-15; *De legibus* l.1 c.7; l.2 c.4; *De finibus bonorum et malorum* l.3 c.19; *De Republica* l.1 c.19; l.3 c.11.

Recogemos estas referencias y las anteriores, así como la línea general de esta brevísima síntesis de los antecedentes históricos de Santo Tomás, del magnífico trabajo del P. Ramírez *El Derecho de gentes* (Madrid 1955).

tuciones, sin embargo, recogiendo las ideas de Gayo, precisan mejor que Ulpiano la diferencia entre el derecho de gentes, que es un derecho natural, y el derecho civil o positivo [14].

A estas doctrinas de la antigua filosofía y del derecho romano hay que añadir, como fuente importante de Santo Tomás, el pensamiento cristiano de toda la patrística, que encontró en San Agustín su más genial intérprete. En el Doctor africano, aparte las ideas comunes al pensamiento pagano, destacan la dependencia intrínseca, fuertemente señalada por él, de la ley natural respecto de la ley eterna, fruto de la razón y voluntad de un Dios personal; su profunda interioridad o enraizamiento dentro del corazón del hombre, donde está escrita indeleblemente, y el sentido de libertad y autodeterminación que caracteriza a esa participación de la ley eterna de Dios que es la ley natural, ideas hondamente cristianas que luego Santo Tomás ha formulado con un rigor y precisión desconocidos en San Agustín, encajándolas perfectamente en una síntesis superior [15].

Todo este material filosófico-teológico iba a ser sometido, antes de llegar a Santo Tomás, a una larga elaboración, que comienza en San Isidoro y pasa por muchos juristas o decretistas y teólogos de la Edad Media.

San Isidoro, que en materias jurídicas era para Santo Tomás una de las principales *autoridades* [16], no presenta, en lo que se refiere a la ley natural, mucha originalidad. Su espíritu esencialmente ecléctico le lleva a sintetizar las ideas de Cicerón y de los juristas romanos, pero excluye la noción de Ulpiano de un derecho común a los animales, que reduce al puro y simple derecho natural, fundado en la naturaleza humana, propia y exclusiva del hombre: «Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur» [17]. Su doctrina históricamente más importante se refiere al derecho de gentes, como veremos en la cuestión siguiente. Unicamente conviene tener en cuenta que San Isidoro coloca, en cierto sentido, la ley natural entre las leyes divinas, que se fundan en la naturaleza, a diferencia de las leyes humanas, que se fundan en las costumbres de los hombres [18].

Estas ideas pasaron íntegramente al *Decreto* de Graciano, que sirvió de texto e inspiró la labor de todos los canonistas de la Edad Media, a semejanza del libro de las *Sentencias* entre los teólogos. Santo Tomás le cita como haciendo autoridad, recogiendo su famosa definición del derecho natural (1-2 q.94 a.4 obj.1). El derecho natural pertenece a las leyes divinas, y por eso lo define: «Quod in lege et Evangelio continetur», es decir, aquello que se contiene en la ley divina, antigua y nueva, aunque no todo lo que estas leyes mandan sea puro derecho natural: «Non tamen quaecumque in lege et Evangelio inveniuntur naturali iuri cohaerere probantur» [19]. Este derecho nace con la misma naturaleza humana, es inmutable y no varía con los tiempos, y es superior en digni-

[14] *Institutiones* l.1 a.1,1 y 11.

[15] Un resumen de las ideas patrísticas, especialmente de San Agustín, con la bibliografía más importante, en TRUYOL SERRA, *El Derecho y el Estado en San Agustín* (Madrid 1944) c.3 p.71-106; GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius naturae* (Valladolid 1951) c.3-4 p.85-160.

[16] En la cuestión siguiente establecerá dos artículos para justificar la doctrina de San Isidoro en su concepto y división de la ley humana (q.95 a.3 y 4). Cf. 2-2 q.57 a.1 y 3.

[17] *Etymologiarum* l.5 c.4

[18] Ibid., c.2.

[19] *Decretum* p.1.ª d.7 c.3

dad y prevalece sobre la costumbre y el derecho positivo [20]. En Graciano, que copia a Isidoro, no aparece la noción de Ulpiano de un derecho común a los animales, ni se hace cuestión de ella. En cambio, los decretistas o comentadores de su obra, que conocieron ya el *Corpus Iuris* de Justiniano, aluden a ella; pero, siguiendo el espíritu de su maestro, la conceptúan como una noción impropia y generalísima: el derecho natural es el que conviene propiamente al hombre como hombre.

Los teólogos medievales elaboraron con más precisión y cuidado, según su dialéctica y método propios, ese cúmulo de ideas tradicionales, y, siguiendo una línea apuntada ya en los decretistas, a base de un análisis de los distintos significados de la palabra *naturaleza* y *natural*, fueron calibrando las distintas acepciones del derecho natural, unas impropias, v. gr., la de Ulpiano; otras propias y específicas del hombre, encuadrando en ellas los datos diversos de la tradición anterior [21]. Se liberan de la confusión entre derecho natural y divino, latente en la definición de Graciano y que perduró en algunos decretistas. Destacan el sentido propiamente humano del derecho natural, y a ese sentido reducen las demás acepciones impropias. Explican la ley natural y sus preceptos por analogía con el orden lógico especulativo, señalándole como contenido los primeros principios evidentes, y en algunos autores las conclusiones también de más fácil deducción en el orden moral, que a veces se llaman preceptos de primera necesidad y de segunda necesidad respectivamente.

Finalmente, es objeto de estudio su carácter innato, ya indicado en la antigua tradición pagana y cristiana. En este punto hay una tendencia bastante común a concebir la ley natural como un hábito nacido con la misma naturaleza, que para algunos se confunde con la misma sindéresis—hábito de los primeros principios prácticos—, y para otros será una potencia o facultad distinta o sencillamente una disposición estable innata. Aparece también, más o menos desarrollado, el estudio de las propiedades de la ley natural, universalidad, inmutabilidad, indispensabilidad, indelebilidad, recogiendo con bastante agudeza, en algunos casos, los datos transmitidos por la tradición, aunque no faltan lagunas importantes e imprecisiones fundamentales, que Santo Tomás logrará salvar en su admirable síntesis. La elaboración de estas ideas sigue un largo proceso, que no podemos examinar en este lugar [22].

El último eslabón de esta cadena de pensadores anteriores a Santo Tomás es San Alberto Magno, que presenta la doctrina más perfecta sobre el tema, con notable diferencia sobre sus antecesores, y donde aparecen reunidos ya casi todos los elementos substanciales de la concepción tomista, liberados incluso de muchas fórmulas tradicionales, que Santo Tomás tratará de salvar—de *exponere reverenter*—, aunque en un sentido muy distinto del que habían tenido en sus autores. En San Alberto aparece, sobre todo, el uso sistemático y las profundas aplicaciones del proceso del conocimiento, de principios y conclusiones, en la explica-

---

[20] Ibid., d.5.6 y 8. Cf. 1-2 q.94 a.5 *Sed contra*.

[21] Es un caso típico del método escolástico medieval en el trato de las *autoridades*. Cf. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (Montreal-París 1950) p.117-131.

[22] Este proceso ha sido estudiado ampliamente con los textos confirmativos, muchos inéditos, por O. LOTTIN, O. S. B., *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs* 2.ª ed. (Bruges 1931); *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* (Louvain 1948) t.2; estos dos trabajos de O. Lottín, admirables en muchos sentidos, no logran, sin embargo, captar siempre el verdadero pensamiento de Santo Tomás y no aciertan a veces a señalar certeramente su dependencia y su superación respecto de las fuentes que utiliza

ción del contenido y de los distintos momentos de la ley natural, que será una de las claves del pensamiento tomista [23].

Santo Tomás va a recoger de una manera genial todos estos elementos variadísimos de una tan larga tradición cultural, incorporándolos, sin eclecticismo ninguno, a una síntesis superior. Tiene conciencia—hay indicios claros—de las limitaciones, de las inexactitudes e incluso errores deslizados en muchas fórmulas tradicionales. Sin embargo, en virtud de las razones apuntadas anteriormente, trata de reconciliar todas las corrientes de pensamiento, dándoles en ciertos casos una interpretación ingeniosa y profunda que no habían podido ni soñar sus mantenedores. Hay que reconocer, no obstante, que en esta materia no ha sido a veces del todo claro en algunas expresiones y en la presentación de esta conciliación de diversos autores, lo cual ha despistado a muchos intérpretes, que no han sabido descubrir su verdadero pensamiento, por otra parte substancialmente idéntico y seguro desde sus primeros libros. Porque en este tema, aunque parezca lo contrario, no parece haya habido progreso ni cambios substanciales en su pensamiento, aunque se encuentren lugares donde aparece más clara su síntesis y concepción propias. «En el caso presente—escribe el P. Ramírez—prefiere a Aristóteles, Cicerón y Celso a todos los demás, pero sin ataduras y siempre con el espíritu alerta y abierto a todas las pulsaciones de la verdad. Respeta la letra de Ulpiano y de San Isidoro y tolera la de Graciano, pero corrige y transforma profundamente su sentido, interpretándolos más bien según lo que hubieran querido o podido decir que según lo que dijeron de hecho... Santo Tomás domina sus fuentes y no las adopta sino después de haberlas cribado y pasado por el tamiz de su propio pensamiento. Queda con frecuencia la letra solamente, porque el sentido está determinado por otros principios doctrinales que no habían siquiera barruntado sus autores» [24].

En esta cuestión se estudia la ley natural siguiendo un esquema muy sencillo: 1.°, su esencia o naturaleza (a.1); 2.°, su contenido u objeto (a.2-3); 3.°, sus propiedades o cualidades: universalidad (a.4), inmutabilidad (a.5), indelebilidad (a.6).

I. Esencia o naturaleza de la ley natural (a.1)

Según hemos indicado, era doctrina generalmente admitida en la teología anterior a Santo Tomás concebir la ley natural a modo de un hábito e incluso como una potencia especial, para explicar su permanencia constante en el hombre, su innatismo, o sea, su carácter de inscrita *a natura* en el corazón o interior del hombre. Es frecuente también, incluso entre algunos tomistas posteriores, entenderla como un acto imperativo de la razón, los dictámenes racionales considerados como actos de la razón. El pensamiento tomista está perfectamente claro en este artículo. La ley natural—*proprie et essentialiter*—no es la potencia racional (q.91 a.3 ad 2) ni un hábito, ni siquiera un acto; como toda ley, es un *opus rationis*, algo producido por la razón no como acto, sino como especie expresa, como idea; más exacto aún, como proposición o enunciación, pues se trata del efecto de juicios imperativos. Es la doctrina

[23] Cf. P. RAMÍREZ, O. P., *El derecho de gentes* p.42-61.
[24] RAMÍREZ, O. P., *El derecho de gentes* p.120-121.

que desarrolla al hablar de la ley en general, adonde nos remite aquí, y que nosotros hemos explicado ya (1-2 q.90 a.1 ad 2). Lo mismo que las ideas o especies, las proposiciones pueden ser consideradas actualmente o bien ser retenidas habitualmente en la razón. Por eso, la ley natural, que son los enunciados o proposiciones primeras de la razón práctica, puede también ser conocida en acto o permanecer habitualmente en la razón, como en los que duermen, y en este sentido, no propio y esencial, sino impropio y reductivo, puede decirse que es un hábito, en cuanto *habitu tenetur*. Sin embargo, no se puede olvidar que esas proposiciones o preceptos que constituyen la ley natural y que son los primeros principios de la razón práctica, dicen relación estrechísima a un hábito intelectual, la sindéresis, porque son producidos y conocidos por la razón, no desnuda, sino revestida de la sindéresis, de la cual son su materia o contenido propio [23].

Para entender ahora, de una manera general, el carácter propio de esas proposiciones o enunciados que forman la ley natural, hay que recurrir a la doctrina que Santo Tomás ha indicado en las cuestiones anteriores, y que da aquí por supuesta, especialmente lo que dijo hablando de la existencia de la ley natural [24].

Como ya se apunta aquí (ad 2) y se explicará largamente a continuación (a.2), esas proposiciones son primariamente los juicios o principios primeros que dirigen la operación humana, que son evidentes por sí mismos, se conocen por todos naturalmente desde el uso de razón y, por consiguiente, tienen que referirse a lo intrínsecamente bueno o malo, fundado en la misma naturaleza del hombre y en sus inclinaciones primarias y más evidentes, al alcance del conocimiento de todo el mundo. Por tener carácter de ley, esas proposiciones no son meros enunciados —esto es bueno, esto es malo—, sino juicios imperativos, preceptos, que mandan seguir lo intrínsecamente bueno y prohiben apetecer o ejecutar lo intrínsecamente malo, como «*hay* que hacer el bien y evitar el mal», «*no se debe* atentar contra la vida», etc. Por la misma razón, deben ser proposiciones universales, no particulares, y dirigirse a un bien común y universal, al cual se deben orientar esas inclinaciones o tendencias naturales, de donde son abstraídos esos preceptos, bien común de la naturaleza y, sobre todo, bien común propio del hombre como hombre y de su actividad formalmente humana, que no es otro que la bienaventuranza natural y, en definitiva, Dios [27], según hemos explicado ampliamente en otro lugar (introd. a la q.90 a.2).

Además, esas proposiciones son algo *natural*—ley natural—, en cuanto son emitidas naturalmente por la razón humana, es decir, en cuanto provienen no del trabajo o elaboración humana, sino de la misma naturaleza de la razón, de la cual son como una propiedad esencial, pues, una vez vistos los términos, dicta naturalmente esos enunciados imperativos. Por lo mismo, estos enunciados han sido dados mediatamente por el autor de la naturaleza, que es Dios, suprema autoridad de la comunidad natural de los hombres y legislador propio de la ley natural [28]. De donde se sigue que esta ley es promulgada por Dios, promulgación perfecta en cuanto va incluída en la misma naturaleza, *ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam* (1-2 q.90

---

[23] Ad 2; 1 q.79 a.12 ad 3; *De verit.* q.16 a.1.
[24] Q.90 a.2; a.4 ad 1; q.91 a.2; q.93 a.6.
[27] Q.94 a.3 ad 1; q.90 a.2; q.100 a.11 ad 3.
[28] 1-2 q.97 a.1 ad 1; a.3 et ad 1.

a.4 ad 1), siendo así una ley cuasi innata al hombre, que acompaña siempre a la naturaleza racional.

Toda esta doctrina se resume en la famosa definición tomista, de gran sabor agustiniano: *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura:* Ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional (1-2 q.91 a.2).

La ley eterna es la ley moral *sicut in regulante et mensurante,* como residiendo en el que regula, en el legislador; la ley natural, *sicut in regulato et mensurato,* como residiendo en los sujetos sometidos a esa regulación, pero un sometimiento racional, consciente. En su naturaleza total y en sús inclinaciones naturales de orden superior y de orden inferior, donde están objetivamente y cuasi físicamente impresos los planes y la dirección de la ley eterna, el hombre descubre de un modo natural los mandatos de esta ley superior, que le inducen al bien y le retraen del mal y le dirigen hacia su último fin, la bienaventuranza natural, principio motor y razón de ser de toda su actividad moral. Cuando el hombre expresa esos mandatos divinos, así descubiertos en proposiciones racionales o preceptos universales, forma la ley natural. De esta manera se da en el hombre una participación verdadera de la ley eterna, participación intrínseca y formal en la misma razón de ley, que por ser racional, fruto de la razón, da origen a una auténtica ley con capacidad para regular, para dirigir los actos y gobernar al hombre en su actividad (q.91 a.2 c. et ad 3). Por consiguiente, la esencia más profunda de la ley natural, aunque no sea cognoscitivamente lo primero que aparece a los hombres que la consideran, es manifestar en el hombre lo que dice la ley eterna, ser, *praeco vel echo legis aeternae,* lo mismo que la palabra oral o escrita no son más que expresiones del verbo o palabra interior. Esta doctrina, donde Santo Tomás recoge lo mejor del pensamiento cristiano, incorporándolo a su magnífica síntesis, nos explica por qué la raíz y el fundamento verdadero de la obligación que impone al hombre la ley natural no se puede encontrar más que en la ley eterna, en la razón y voluntad de Dios, y no en la razón humana o en la naturaleza del hombre, que son meros instrumentos y transmisores de la regla suprema y principio formal radical de toda obligación. La razón humana no regula los actos humanos sino en cuanto informada y regulada a su vez, al menos implícitamente, por la ley eterna (1-2 q.19 a.4).

La ley eterna y la ley natural, consideradas como principio de regulación, forman, por tanto, como una sola ley en cuanto a su plenitud y raíz, pues sólo se distinguen inadecuadamente, como la participación de lo participado (1-2 q.91 a.2 ad 1). Sin embargo, son realmente dos leyes, aunque intrínseca y esencialmente dependientes. La ley eterna abarca la actividad de todas las criaturas y la vida natural y sobrenatural del hombre, y, por ser la razón misma de Dios, es algo infinito y eterno. La ley natural sólo se extiende a la actividad humana moral de orden natural, y, por ser participación *intrínseca* en la razón del hombre, es necesariamente temporal y finita. Además, la ley eterna en sí misma sólo es conocida por Dios y los bienaventurados; en cambio, la ley natural es captada en sí misma por el hombre de un modo natural.

Recogiendo todos estos diversos aspectos, podríamos formular la siguiente descripción esencial, donde fácilmente puede apreciarse cómo Santo Tomás ha aplicado a la ley natural todos los elementos esenciales señalados a la ley en la cuestión 90.

«La ley natural son las proposiciones imperativas o preceptos universales de la razón práctica, participadas de la ley eterna, acerca de las co-

sas o actos intrínsecamente buenos o malos, en orden al bien común de la bienaventuranza natural, promulgadas o impresas naturalmente en la razón humana por Dios como legislador y supremo gobernante de la comunidad natural de los hombres».

II. Objeto o contenido de la ley natural (a.2-3)

Santo Tomás, según acabamos de ver, ha concebido la ley natural como algo esencialmente racional, proposiciones o enunciados universales de la razón práctica. El contenido de esa ley, por consiguiente, tiene que acomodarse a la naturaleza y al modo de obrar de esa razón práctica, que el santo Doctor explica siguiendo la analogía o paralelismo, tan repetido en toda su moral, entre el entendimiento especulativo y el práctico. Es lo que se ha llamado la concepción dialéctica de la ley natural o derecho natural.

Recogiendo y resumiendo lo que se dice en toda esta cuestión y en algunos textos posteriores de este mismo tratado, así como en otros lugares de sus obras, podemos sintetizar aquí su doctrina.

En el conocimiento especulativo encontramos un proceso que va desde los primeros principios, evidentes, con sus derivaciones más próximas, hasta las conclusiones más remotas y lejanas. De modo parecido, en el conocimiento práctico, que produce los enunciados o preceptos de la ley natural, hay un orden en el que se pueden distinguir claramente tres grados o momentos: 1.º Preceptos primarios de la ley natural, o sea los principios o preceptos universalísimos, evidentes a todo hombre con uso de razón. 2.º Preceptos secundarios de la ley natural, o sea las conclusiones próximas e inmediatas deducidas de los principios anteriores, con facilidad, por todos los hombres. 3.º Preceptos de tercer grado de la ley natural, o sea las conclusiones remotas y lejanas deducidas por raciocinio necesario de los preceptos anteriores, pero conocidos sólo por los sabios después de diligente consideración [29].

Los preceptos primarios son los enunciados de la sindéresis, principios primeros o comunísimos de la razón práctica—*principia prima, principia communissima*—, absolutamente evidentes para todos los hombres—*principia per se nota quoad se et quoad omnes*—. Son principios producidos por la razón práctica revestida de la sindéresis, que es un hábito cuasiinnato, porque lo crea inmediatamente la inteligencia nada más aprehender los conceptos de bien y de mal, que, una vez conocidos, hacen brotar el primer principio práctico: Hay que hacer el bien y evitar el mal: *bonum est faciendum et malum est vitandum*. De este principio supremo y universalísimo se deducen todos los demás principios prácticos, que, si son completamente evidentes, pertenecen como él a este primer grado de la ley natural. Son como partes de ese primer principio al que se reducen esencialmente, porque se refieren a cosas que se «aprehenden naturalmente como bienes humanos», y que la razón, por eso mismo, manda hacer, así como evitar lo contrario; por ejemplo: se debe obrar siempre conforme a la recta razón; no se debe atentar contra la vida.

Estos principios expresan los fines primarios de la naturaleza humana, a los cuales está ordenada o inclinada naturalmente; no los fines secundarios ni las condiciones contingentes para la consecución de esos fines,

[29] 1-2 q.94 a.4-6; q.99 a.2 ad 2; q.100 a.1.3.11.

que no son tan inmediatamente evidentes. Por eso, estos principios se abstraen en nuestra experiencia moral, y de un modo obvio y natural, de las inclinaciones primarias de nuestra naturaleza hacia sus fines fundamentales, que responden a las partes potenciales de esa naturaleza y son como concreciones, universalísimas todavía, de esa inclinación absolutamente fundamental hacia el bien y la felicidad, o sea al último fin, que expresa el referido primer principio. De ahí que Santo Tomás establezca profundamente el orden entre esos preceptos primarios de la ley natural atendiendo a esas distintas inclinaciones naturales, que reduce a tres grupos fundamentales.

1.º Existe, ante todo, en el hombre una inclinación, que le compete simplemente en cuanto es substancia, por medio de la cual tiende naturalmente a la conservación de su existencia. De esta inclinación natural, primaria, la razón práctica, con la sindéresis, abstrae y pronuncia inmediatamente los preceptos que mandan conservar la vida y la propia existencia e impedir todo lo que atente contra ellas.

2.º Existe, en segundo lugar, una inclinación que sigue a la naturaleza animal del hombre y que le empuja naturalmente a la unión de los sexos y a las demás cosas que de ahí se derivan. De esta inclinación, verdaderamente fundamental, abstrae la razón práctica los preceptos universalísimos relativos al matrimonio y a sus consecuencias, como, por ejemplo, el cuidado y educación de los hijos, preceptos que están impuestos primariamente por la ley natural.

Conviene advertir cuidadosamente que para Santo Tomás, según indica explícita y repetidamente en este lugar [30], los dos grupos anteriores, de inclinaciones naturales, radicadas en la naturaleza substancial y animal del hombre, *no* pertenecen a la ley natural en cuanto tales, del modo que existen en los seres inferiores, sino sólo en cuanto pueden y deben ser reguladas por la razón—*secundum quod regulantur ratione*—, es decir, en cuanto por el imperio de la razón, y en virtud de los fines propios a que ésta los ordena, adquieren o deben adquirir un carácter esencialmente humano, que presenta matices nuevos y virtualidades muy superiores. Y así existe, por ejemplo, una diferencia radical entre las exigencias del matrimonio humano, con sus consecuencias naturales, y lo que pide la unión de sexos que encontramos en los animales [31].

3.º Existe, finalmente, en el hombre una inclinación natural a los bienes propios y específicos de su naturaleza racional. El hombre se siente empujado a conocer la verdad, incluso la Verdad Suma, que es Dios; a buscar la virtud, a vivir en sociedad. De estas inclinaciones abstrae la sindéresis los preceptos primarios que se refieren a la perfección intelectual y moral del hombre en su vida individual y en su vida social o de convivencia, como, por ejemplo, se debe evitar la ignorancia, se debe obrar siempre virtuosamente, o sea conforme a la recta razón, y se debe guardar la justicia con los demás y con la sociedad.

Con este análisis, profundo en su aparente simplicidad, de las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana y de los preceptos que de ella se derivan, Santo Tomás ha incorporado a la teoría de la ley y del derecho natural, de una manera orgánica, todos los elementos aprovechables que se encontraban, a veces dispares y dispersos, en la tradición anterior; elementos que adquieren en su pensamiento un sentido no siempre idéntico al que tenían en sus fuentes. «Así quedan asimiladas a

---

[30] Q.94 a.2 ad 2.3; a.4 ad 3.
[31] Cf. *In Sent.* 4 d.26 q.1 a.1 ad 1; d.33 q.1 a.1.

la ley y al derecho natural *como objetos*, sin peligro alguno de antropomorfismo ni de panteísmo, todas las lucubraciones de Platón y de los estoicos, de Empédocles y los pitagóricos, de Séneca y de los juristas romanos, renovadas más tarde por algunos decretistas y teólogos. *Como objetos*, es decir, como partes del objeto o derecho objetivo total, contenido en el primer principio de la sindéresis y en el primer movimiento de la voluntad hacia el bien total del hombre» [32].

Ulpiano, resumiendo ideas de la anterior tradición griega y latina, había definido, según dijimos, el derecho natural: *Quod natura omnia animalia docuit*. Santo Tomás recoge aquí tal definición, encuadrándola en el segundo grupo de inclinaciones y de preceptos naturales. En otros lugares de sus obras hace mucho hincapié en ella, pero su pensamiento ha de interpretarse a la luz de la doctrina arriba expuesta. El P. Ramírez [33], con gran acopio de textos y un análisis extraordinariamente agudo de ellos, ha destacado vigorosamente el sentido nuevo y profundo que adquiere en el Doctor Angélico esa doctrina, a primera vista extraña; sentido que ha pasado inadvertido a muchos comentadores y glosadores, antiguos y modernos, del Santo, entre los que algunos llegan a decir que en este punto se encuentran concesiones y respeto excesivos a las fórmulas tradicionales, con la consiguiente perturbación del propio y original pensamiento tomista. En nuestros días seguramente Santo Tomás hubiese prescindido de esas fórmulas tradicionales, sobre todo si hubiera conocido, como nosotros, la carga panteísta y palingenésica que arrastraban; pero, según indicamos, no era éste el estilo propio de la Edad Media ni de nuestro Doctor. Pero esto no quita que su pensamiento, aun en este punto, sea de fondo muy distinto, plenamente coherente con el resto de su sistema. El término *naturaleza*, según su acepción etimológica, primaria y formal, significa la naturaleza animal en su función de generación y nacimiento [34]. Por eso dice Santo Tomás, explicando la definición de Ulpiano, que se puede llamar ley natural o derecho natural, «strictissimo modo», *lo que dicta la razón natural* acerca de las cosas comunes al hombre y a los animales, puesto que tienen esa misma naturaleza [35].

Además, se debe decir derecho o ley natural, en el sentido más propio de la palabra, lo que por su naturaleza se ajusta o se adecua a otro según una consideración absoluta, como pasa en las cosas que responden a los primeros principios o preceptos de la sindéresis, que son juicios no comparativos, sino absolutos, pues se refieren a los fines primarios y absolutos, que no pueden ser medios, y el juicio práctico del fin, como fin, es siempre absoluto. Esta consideración absoluta se encuentra también, de un modo completamente análogo, en los animales en cuanto a los juicios o apreciaciones de su estimativa natural. Bajo este aspecto, más sutil y profundo que el anterior, pero tan real y verdadero, se puede decir que el derecho natural primario, el que responde a los primeros y más videntes juicios de la sindéresis, es de algo común a los hombres y a los animales, por razón de esa analogía entre el conocimiento absoluto de la sindéresis y el de la estimativa natural (2-2 q.57 a.3). Por eso, después de su razonada exposición, concluye el P. Ramírez: «Pero esa fórmula (la de Ulpiano) era susceptible de un sentido especialísimo y verdadero, como derecho objetivo natural al fin y a la función primarios

[32] Ramírez, O. P., *El derecho de gentes* p.68.
[33] Cf. o.c., p.69-74.81-93.110-114.
[34] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.2; *In Metaphys.* 5 lect.5; *Summa Theol* 3 q.3 a.1.
[35] *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1 ad 4.

de la naturaleza tomada en su acepción más propia... ; además de ser, en sus resortes instintivos de conocimiento estimativo y de apetito animal, un análogo inferior del derecho puramente natural del hombre como ser inteligente, es decir, dotado de entendimiento y voluntad, en sus funciones precisas de emitir sus primeros juicios prácticos y de apetecer sus fines primarios correspondientes, que son obra del entendimiento y de la voluntad *ut natura*. Santo Tomás le dió este doble y profundo sentido, particularmente el segundo, si atendemos al espíritu y a la intención más bien que a la letra. Sus autores no habían sospechado ni siquiera en él» [36].

Estos preceptos primarios señalan, por consiguiente, la ley y el derecho *pura y absolutamente naturales*, que se fundan en la naturaleza misma de las cosas y responden a sus fines fundamentales. Por eso son conocidos de un modo completamente natural, es decir, inmediatamente, por pura evidencia, sin necesidad de esfuerzo ni demostración alguna, por todos los hombres que tienen uso de razón. Es un conocimiento abstracto, pues se trata de principios universalísimos abstraídos de la propia experiencia interna o moral, de nuestras inclinaciones primordiales, de nuestros apetitos más naturales, de nuestros actos morales más elementales. No es de suyo, sin embargo, un conocimiento científico, *in actu signato*; sistemático, teórico, donde aparezca explícita y claramente a la inteligencia todo su contenido objetivo liberado de su carga volitiva y afectiva. Este conocimiento sólo se encuentra en los sabios y filósofos y es fruto de una *reflexión* posterior sobre el *hecho* evidente de la ley natural y de unos razonamientos más o menos complejos y prolongados en torno a ese hecho. Es un conocimiento vulgar, *in actu exercito*, no sistemático ; conocimiento, además, práctico, donde aparece su contenido inteligible muchas veces mezclado, más o menos, con los elementos de nuestro querer y de nuestra afectividad más primarios y elementales, de donde es abstraído. Este conocimiento lo encontramos en todos los hombres que tienen en uso expedito su razón natural. Conviene no perder de vista estas características del conocimiento de la ley natural para entender adecuadamente el pensamiento tomista, sobre todo acerca de las propiedades de esa ley [37].

La ley natural, como ya hemos dicho, no abarca sólo los principios o preceptos primarios de la razón práctica, sino también los preceptos secundarios, que son las conclusiones próximas e inmediatas, deducidas naturalmente de aquellos primeros principios—*proprlae conclusiones propinquae principils* [38]—, que a su vez son principios de otras conclusiones más remotas o lejanas (q.100 a.3).

Estos preceptos son producidos por la razón práctica revestida del hábito de la ciencia moral y jurídica, al menos en un estado rudimentario, o del hábito de la prudencia, que los deducen de una manera casi inmediata de los primeros principios, al ver de un modo fácil y casi evidente cómo se siguen de ellos necesariamente esas conclusiones. Por ejemplo, de este primer principio : «No debe hacerse mal a nadie», se deduce con facilidad e inmediatamente por cualquiera que se fije un poco : no se

---

[36] Ibid., p.112.

[37] Maritain, en uno de sus libros, *El hombre y el Estado*, traducción del inglés (Buenos Aires 1952), p.109ss., parece aludir a las características propias de este conocimiento de la ley natural, pero se expresa erróneamente al decir que no es un conocimiento racional ni adquirido por medio de conceptos y de juicios conceptuales, sino un conocimiento puramente a través de la inclinación, un conocimiento exclusivamente por connaturalidad.

[38] 1-2 q.94 a.4-6 ; q.100 a.1.11.

debe matar a un inocente ni robar a nadie (q.100 a.1); y del principio, también primero, que dice: «Se debe obrar según la razón», se deduce claramente que se debe devolver a su dueño, cuando lo exija, todo lo que ha depositado o prestado (q.94 a.5).

Estos preceptos expresan los fines secundarios de la naturaleza y los medios principales, que son necesarios absolutamente para la consecución de los fines primordiales [39]. Por eso, la razón natural, incluso en su estado más popular y rudimentario—*ratio etiam popularis*—, los deduce con facilidad—*statim potest de facili videre*—al considerar de un modo obvio los preceptos primarios y los tres grupos de inclinaciones naturales a que responden (q.100 a.11).

Estos preceptos secundarios, que para Santo Tomás incluyen sobre todo, aunque no exclusivamente, los preceptos del decálogo, son absolutamente de ley natural, *absolute de lege naturae* (q.100 a.1), porque se derivan *necesariamente* de los principios puramente naturales y, además, porque están al alcance de todos los hombres, dada la facilidad de su deducción; y por eso coinciden en ellos todas las gentes y pueblos. Santo Tomás nos dirá en la cuestión siguiente (q.95 a.4) que estas conclusiones próximas de la ley natural constituyen lo que la tradición anterior había llamado *derecho de gentes* (cf. 2-2 q.57 a.3).

El conocimiento de estos preceptos secundarios, aunque no es tan inmediato como el de los primeros principios, participa, no obstante, de su naturalidad, en cuanto no necesita de suyo una elaboración propiamente científica y sistemática, y cualquier mentalidad, aun primitiva, si está libre de prejuicios y de vicios demasiado acusados, puede adquirir con facilidad mediante un discurso asistemático, sencillo y obvio, al alcance de todo el mundo (q.100 a.1.11).

Finalmente, a la ley natural pertenecen también las conclusiones lejanas y remotas, o sea, los preceptos que la razón, después de larga consideración, deduce de los principios y conclusiones próximas, anteriormente estudiados (q.100 a.1.3.11).

Estos preceptos de tercer grado son producidos por la razón práctica, revestida de la ciencia moral y jurídica, en su estado perfecto, o de la prudencia gubernativa, cuando se trata de materias que la legislación humana ha puesto al descubierto. Por consiguiente, son conclusiones que sólo los hombres sabios y prudentes producen después de prolongada y prudente consideración—*per diligentem inquisitionem sapientium*—(q.100 a.3), que requiere la observación atenta y diligente de diversas circunstancias—*multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet sed sapientium*—(q.100 a.1). Por ejemplo, del primer principio—precepto primario—, que manda ser agradecidos y honrar a nuestros bienhechores, deducimos con facilidad—conclusión próxima o precepto secundario—que debemos honrar a nuestros padres, y como conclusión lejana o precepto de tercer grado, la razón de los sabios y prudentes, después de una más sutil consideración—*subtiliori consideratione*—, deduce que también se debe honrar a los mayores en edad, dignidad y gobierno, como son los ancianos y las autoridades (q.100 a.1).

Estos preceptos o conclusiones remotas expresan los medios necesarios, aunque mediatos y derivados, para el cumplimiento de los fines primarios y secundarios de la naturaleza y de los medios esenciales y primordiales, contenidos unos y otros en los primeros principios y en las conclusiones inmediatas de la ley natural. Por eso, aunque no se vea inmediata y claramente su estricta dependencia, son conclusiones que se

[39] *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1c; q.2 a.1c ad 4; q.2 a.2; 1-2 q.93 a.4.

derivan por ilación necesaria de los primeros principios y de las conclusiones inmediatas. De ahí que Santo Tomás diga taxativamente que son de ley natural—*sunt de lege naturae*—, aunque su proposición necesite, a diferencia del caso anterior, la elaboración intelectual y la enseñanza de los sabios (q.100 a.1). La razón de esto nos la da en sus comentarios a los «Eticos» de Aristóteles: todo lo que se sigue como conclusión necesaria del derecho o ley natural pertenece indudablemente a esa ley o derecho en virtud de las leyes del razonamiento [40].

De lo dicho se desprende ya el carácter puramente científico o elaborado, aunque no precisamente sistemático, que ha de tener el conocimiento de estas conclusiones remotas y lejanas, conocimiento que únicamente es alcanzado y luego transmitido a los demás por los sabios y los prudentes, «así como—dice el Angélico—la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias pertenece a sólo los filósofs» (q.100 a.1). Santo Tomás insiste, a propósito del conocimiento de la ley natural, tanto de las conclusiones próximas como, sobre todo, de las más remotas, en una característica de significación y consecuencias muy importantes. La ley natural es fruto de la razón práctica, no de la especulativa. La razón especulativa opera sobre cosas necesarias, que no varían nunca y conservan siempre la misma verdad, aunque no todos la conozcan; su proceso es exclusivamente de orden cognoscitivo. La razón práctica, en cambio, se refiere a las operaciones humanas que son singulares y contingentes y están, en cierta manera, sujetas, en su verdad y en su rectitud moral, a la relativa variabilidad de las múltiples circunstancias en que la vida humana se desenvuelve, y a las que ha de acomodarse ágilmente esa razón operativa. Por tanto, el proceso de la razón práctica no se realiza únicamente en el orden cognoscitivo, sino también por parte de la materia, que fuera de los primeros y más absolutos principios, que son completamente inmutables, puede cambiar en algunos casos su valor moral según las circunstancias. Santo Tomás pone el ejemplo clásico de la devolución de lo depositado, mandada por la ley natural, pero que puede fallar en algunas circunstancias; v. gr., cuando se trata de un arma que va a ser mal utilizada [41]. Además, el conocimiento práctico depende esencialmente, por su estructura psicológica, de la vida afectiva, de los apetitos y deseos con todas sus resonancias subjetivas [42], y a veces está por ello sujeto directamente a la influencia de las equivocadas persuasiones, de las malas pasiones y de las costumbres o hábitos corrompidos, que pueden impedir aquella lucidez y certeza de su visión que exigen una especial adecuación de la razón práctica a su materia moral (q.94 a.4.6).

Por eso, la ley natural, según la entiende Santo Tomás, a pesar de algunas apariencias en contrario, no es, como la concebían los iusnaturalistas del racionalismo (Puffendorf, Thomassius, Wolff, etc.), un código detallado de prescripciones, un almacén completo de preceptos deducidos racionalísticamente, *methodo mathematica seu more geometrico*, mediante la sola lógica, por un proceso *a priori*, sistemático; preceptos que abarcan hasta los mínimos detalles de la acción concreta y valen para todas las circunstancias históricas. La ley natural y el derecho natural, que es una parte de ella, son algo de la razón práctica, que se va descubriendo progresivamente, no *a priori* y de un modo puramente lógico, sino en contacto directo y constante con la vida, con sus virtualidades y sus circunstancias, acomodándose ágilmente a ellas y, según se aleja de sus

[40] *In Ethic.* 4 lect.12 n.1025.
[41] Q.91 a.3 ad 3; q.94 a.4.
[42] 1-2 q.47 a.4.5c et ad 3.

fines primordiales y de sus primeros principios, variando, si es necesario, sus perspectivas y aplicaciones a la luz de esas circunstancias. La ley natural, además, no puede llegar hasta todos los detalles de la acción que ya no son de su competencia, porque cómo *ley* sólo se refiere a las proposiciones de contenido universal y no particular, y como ley *natural* abarca únicamente lo que está imperiosamente exigido, con ligamen necesario, por la naturaleza del hombre y de las cosas. Es ciertamente la misma razón práctica, pero por medio de la prudencia individual y la conciencia o en virtud de las leyes humanas, que son fruto de la prudencia gubernativa, quien debe ir inventando los principios o enunciados morales que hayan de determinar en cada momento las casi infinitas posibilidades que presenta la acción concreta del hombre, posibilidades muchas veces indiferentes de suyo a la ley natural. Aquí radica, en el orden del derecho y de la justicia, la profunda e indispensable necesidad de la ley humana y del derecho positivo, que no son cosas superfluas en una teoría del derecho natural sana y completa como es la de Santo Tomás [43]. Pero esto no significa tampoco, como han querido otras corrientes modernas y contemporáneas, que la ley natural o el derecho natural sean «una ley ideal» que se coloca por encima de toda coyuntura histórica; un «espíritu objetivo», una pura forma que encontraría en la realidad fenomenal (o existencial) un contenido renovado sin cesar; una norma, pues, que, propiamente hablando, no «obligaría», que no tendría jamás un «valor jurídico», sino que abandonaría al solo derecho positivo la fuerza obligatoria y la realidad existencial [44]. La ley natural tiene un valor normativo por sí misma antes que toda ley y todo derecho positivo, y posee un contenido concreto, material, expresado en sus múltiples preceptos, que, como hemos visto, responden a algo objetivo y determinado existencialmente, como son las inclinaciones de la naturaleza y sus fines propios, que son inmutables en sí mismos como la naturaleza a que pertenecen [45].

La doctrina del artículo 3 confirma y perfila este contenido verdadero de la ley natural. Todas las virtudes morales humanas, si se consideran como virtudes, es decir, en cuanto a ellas inclina la naturaleza racional del hombre, o sea bajo el aspecto de conformidad a lo que dicta la razón, entonces pertenecen a la ley natural, que manda obrar según la razón y que en este sentido abarca el ámbito entero de la vida moral, esto es, se refiere a la materia de todas las virtudes. Pero, si consideramos las virtudes en sus actos particulares y en sus derivaciones, no todos los actos y consecuencias producidos por las costumbres o hábitos morales son de ley natural, sino sólo aquellos a los que primariamente inclina la naturaleza, y no aquellos otros que los hombres, mediante la razón, van inventando y realizando según las necesidades y circunstancias de su acción. Por eso hay actos que, sin cambiar de especie, pueden ser virtuosos en algunos individuos y viciosos para otros, según las circunstancias (ad 3).

[43] Q 91 a.3; q.35 a.1-2. Sobre este punto puede verse: ROMMEN: *Le droit naturel. Histoire. Doctrine* trade. francesa (París 1945) p.248ss.260ss.; GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius naturae* (Valladolid 1954) p.230ss.

[44] ROMMEN, l.c., p.248.

[45] Cf. URDÁNOZ, O. P., *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria* (Salamanca 1947) p.555s.

III. Propiedades o cualidades de la ley natural (a.4-6)

Las propiedades o cualidades de la ley natural son una consecuencia de su naturaleza y contenido, que acabamos de analizar. La amplitud de este análisis nos va a permitir indicar solamente las ideas fundamentales que encuadren y ayuden la lectura del texto.

Santo Tomás habla en esta cuestión de las siguientes cualidades: unidad (a.2 ad 1.2), universalidad (a.4), inmutabilidad (a.5), indelebilidad (a.6).

Unidad.—La ley natural, aunque contiene muchos preceptos, no constituye sino *una* ley, porque todos los preceptos dependen del primer principio, en el cual radican y del cual reciben su unidad (a.2 ad 1.2). Además, todos sus preceptos se ordenan a un mismo fin último o bien común, la bienaventuranza, que en definitiva es el especificador de la ley natural, según vimos en el comentario a la cuestión 90, artículo 2. Santo Tomás explicó la unidad de la ley eterna por esta unidad de su fin o bien común (q.93 a.1 ad 1), y más adelante da la misma razón hablando de la ley antigua y de sus múltiples preceptos, que forman una sola ley por orden al mismo fin (q.99 a.1). Podemos, pues, aplicar perfectamente esta doctrina a la ley natural.

Universalidad (a.4).—Santo Tomás indica una doble universalidad de la ley natural: universalidad en cuanto a la verdad o validez y universalidad en cuanto al conocimiento, que luego se ha llamado cognoscibilidad de la ley natural.

En su verdad y validez, la ley natural es universal, es decir, una e idéntica para todos los hombres, de todos los tiempos y lugares, porque se funda en la naturaleza humana, que es siempre una e idéntica específicamente—*eadem est ubique apud omnes* [46]—. Esta universalidad en la verdad y en la rectitud es totalmente absoluta en cuanto se trata de los primeros principios o preceptos, que contienen la ley puramente natural y se refieren a los fines primarios de la naturaleza, y por eso siguen inmediatamente, como una propiedad, a esa naturaleza, que es siempre la misma en todos—*aequaliter in omnibus invenitur*—(2-2 q.5 a.4 ad 3). Las conclusiones propias o preceptos secundarios de suyo—*ut in pluribus*—, en la mayor parte de los casos, tienen también una rectitud y validez universales, porque se derivan inmediata y necesariamente de los primeros principios y se refieren a los fines secundarios, pero imprescindibles, de la naturaleza y a los medios ligados necesariamente a esos fines. Sin embargo, en algunos casos—*ut in pauciorlbus*—, no en sí mismos, sino por razón de la materia contingente que contienen y de las circunstancias variables en que se aplican, pueden fallar en su rectitud y no ser absolutamente universales en su verdad, como en el caso ya indicado, recogido aquí por Santo Tomás, de la devolución de lo depositado.

En las conclusiones remotas y lejanas, cuanto más nos alejamos de los primeros principios y, por consiguiente, de las inclinaciones y fines primarios de la naturaleza y descendemos más a lo particular—*quanto magis ad particularia descenditur*—, aumentan los casos en que las normas de la ley natural no tienen la misma validez en todas las circunstancias, y pierden, por tanto, universalidad en su rectitud. No hacemos con esto más que traducir las expresiones del Doctor Angélico.

[46] *In Ethic.* 5 lect.12 n.1018.

Afirmaciones parecidas hace Santo Tomás de la universalidad del conocimiento. La ley natural es cognoscible universalmente, por todos los hombres de todos los tiempos y lugares, porque se promulga por Dios con la misma naturaleza racional (q.90 a.4 ad 1).

Respecto de los primeros principios o preceptos primarios, ese conocimiento es absolutamente universal, porque, según vimos, se da con la naturaleza misma de la razón y es fruto de un conocimiento inmediatamente evidente. Por eso dicen los teólogos que no puede haber ignorancia invencible acerca de ellos *(sunt aequaliter nota omnibus).*

Los preceptos secundarios o conclusiones próximas son cognoscibles fácilmente por todos los hombres, pues son fruto de un razonamiento obvio y sencillo, al alcance de todo el mundo (q.100 a.1.2.3.11). Santo Tomás apunta, finalmente, que, entre estos preceptos, los más evidentes y prontos son los que prohiben el daño que nos puede venir (q.100 a.5 ad 4). Sin embargo, las pasiones, las malas costumbres, las tendencias desviadas de la naturaleza, de origen personal o hereditario, o simplemente la ausencia de toda cultura moral, pueden impedir el conocimiento de estos preceptos y crear incluso convicciones o prejuicios arraigados, contrarios a ellos, como Julio César—recuerda el Angélico—hablaba de los germanos que no tenían como malo el latrocinio. Algunos teólogos, fundados en esto, han llegado a admitir que se puede dar, sobre todo en gente ruda, una ignorancia invencible o no culpable de alguno de estos preceptos, aunque sólo *ad tempus,* por cierto tiempo.

Donde la universalidad del conocimiento de la ley natural falla claramente es respecto de las conclusiones remotas o lejanas, que suponen un discurso largo y a veces difícil, propio de los sabios, que incluso no todos logran realizarlo sin error. Aquí juegan un papel preponderante los prejuicios personales, colectivos o históricos; las pasiones, los gustos, el simple grado de cultura. No es extraño, pues, que en este orden de preceptos se pueda dar frecuentemente una ignorancia invencible de lo que exige la ley natural, e incluso se la adjudiquen cosas que no la pertenecen.

Es necesario admitir, por consiguiente, en el conocimiento de la ley natural, un proceso peculiar de clarificación, un progreso constantemente renovado, cuyas líneas generales se pueden encontrar en toda la doctrina expuesta, que nos explica el hecho histórico evidente de las complejas vicisitudes, avances y retrocesos, a través de los pueblos y de las edades, por que han pasado muchas de las prescripciones de la ley natural, tanto de los preceptos secundarios como, sobre todo, de las conclusiones remotas, desde la mentalidad primitiva de las cavernas hasta los modos de vida más finamente morales. Conviene no perder nunca de vista, cuando se habla de la ley natural, que se trata de un producto de la razón práctica y de una materia moral y humana, que, aunque presentan una clara analogía con la razón especulativa y su proceso mental, poseen una naturaleza diferente y un proceso peculiar.

Inmutabilidad (a.5).—El texto de Santo Tomás es bien claro y matizado y no hace falta repetirlo. La ley natural cambia por adición, es decir, se le añaden determinaciones nuevas por la ley humana o divina; pero esta mutación no afecta a la ley en sí misma, que permanece completamente inalterable después de ese cambio.

El otro modo de mutación, por substracción, es decir, cuando algo que era de ley natural deja de serlo, presenta más dificultad. Santo Tomás aduce nuevamente la distinción entre los distintos preceptos y conclusiones de la ley natural para saber si ésta es realmente y siempre inmutable.

Los primeros principios son absolutamente, y bajo todos los aspectos, totalmente inmutables, como la misma naturaleza humana en cuanto tal, porque contienen las partes esenciales de esa naturaleza y sus fines primarios, que están indefectiblemente unidos a ella y no se pueden separar sin destruirla [47]. En definitiva, la inmutabilidad de estos preceptos proviene de la perfección e inmovilidad de la razón divina, que instituye la naturaleza y con ella la ley natural, que es una participación de la ley eterna (q.97 a.1 ad 1).

En cuanto a los preceptos secundarios, y con mucha más razón a las demás conclusiones de la ley natural, admite nuestro Doctor cierta mutación de la ley natural, por las aplicaciones concretas a circunstancias diversas, implicadas en el carácter contingente de la materia moral que contienen esas conclusiones. Santo Tomás ve un ejemplo de esta mutación de las circunstancias, y con ellas de la aplicación de la ley natural, en los casos famosos que relata la Sagrada Escritura de aparente contradicción con la ley natural (ad 2).

El carácter de esta mutación, que es sólo impropia, lo explica en otros lugares. Es una mutación *per accidens*, no formal ni esencial, sino puramente material, por razón de la materia, que, debido a las diversas condiciones y circunstancias de los hombres y de las cosas, cambia de valor moral y transforma el sentido moral de los hechos. La ley natural, sus preceptos y su obligación, siguen en pie en cuanto a su contenido; pero ya no se aplican en ese caso determinado, porque ha cambiado su materia moral [48].

Parecida doctrina hay que señalar respecto de la dispensabilidad de la ley natural, cuestión muy discutida en las escuelas, sobre todo después de Santo Tomás, quien la aborda más adelante a propósito del decálogo (q.100 a.8). La ley natural no admite dispensa propia, ni siquiera por parte de Dios, que únicamente puede cambiar la materia moral de los actos para que en un caso determinado deje de obligar la ley. No se dispensa, pues, ni de la ley natural ni de su obligación.

Indelebilidad (a.6).—Con esta última propiedad, Santo Tomás recoge una doctrina muy querida de toda la tradición cristiana, reflejada por el texto de San Agustín que se cita en el *Sed contra*. Es una consecuencia de la doctrina del artículo 4 acerca de la cognoscibilidad de la ley natural.

La ley natural no necesita ponerse en leyes escritas, porque está impresa indeleblemente en la mente y en el corazón de los hombres en virtud de su promulgación, hecha por Dios en la misma naturaleza de la razón (q.90 a.4 ad 1).

Sin embargo, esta afirmación exige una matización, que Santo Tomás hace acudiendo a su conocida distinción de los preceptos de la ley natural. Los primeros principios no se pueden borrar nunca, en universal, de la mente humana, porque son como una propiedad de ella, que le sigue naturalmente. Sin embargo, pueden en casos particulares olvidarse momentáneamente, obrando contra ellos a causa de las pasiones, que ligan y obscurecen la razón.

Los demás preceptos están todavía sujetos a la influencia de los prejuicios, errores, malas costumbres y vicios, que les pueden borrar, al menos temporalmente, de la conciencia. En cuanto a las conclusiones lejanas y remotas, ya hemos visto que sólo son conocidas de los sabios y de los prudentes, que las deben enseñar a las demás. Puede haber, pues,

---

[47] *In Ethic.* 5 lect.12 n.1029.

[48] Q.100 a.8 ad 3; *De malo* q.2 a.4 ad 13; *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.2 ad 1.

retrocesos y desviaciones en el conocimiento de todos esos preceptos de la ley natural, y la historia de los pueblos nos da abundantes testimonios. La realidad evidente de estos hechos, de estos eclipses de la ley natural, en cuanto a sus preceptos no primarios, demuestra la conveniencia y a veces la necesidad de que tanto los preceptos secundarios, v. gr., el decálogo, como sobre todo las conclusiones remotas, se traduzcan en leyes escritas y adquieran la fuerza y coactividad exterior de la ley humana y del derecho positivo e incluso reciban el refrendo de la ley divina [40].

IV. Ley natural y derecho natural

Cuando se leen las páginas de Santo Tomás relacionadas con los temas jurídicos, conviene tener presente el sentido de su terminología y de su pensamiento, que no siempre coincide con el que posteriormente ha adquirido tanto en las escuelas teológicas como en el pensamiento jurídico profano.

Estrictamente hablando, para Santo Tomás el derecho es primariamente el objeto de la justicia, o sea, lo justo, lo suyo—*suum cuique*—, que consiste en el ajuste a otro, lo que es debido a otro según una razón de igualdad, con lo cual se distingue del objeto de todas las demás virtudes [41]. Los escolásticos modernos llaman a esto *derecho objetivo*, porque se trata de una cualidad objetiva que afecta a las cosas y a los actos por estar adecuados a otro, a quien pertenecen, de quien son suyos. Este derecho se contrapone al *derecho subjetivo*, o facultad moral de hacer, omitir o exigir lo que es suyo, noción que Santo Tomás conoce, pero que no aparece tan destacada en sus obras, porque no es más que una derivación o consecuencia del *Iustum* o derecho objetivo. Al parecer, nunca llamó derecho a esta facultad, y por eso no la coloca entre las acepciones de esa palabra (2-2 q.57 a.1 ad 1).

La ley no es, propiamente hablando, derecho—*non est ipsum ius proprie loquendo*—, sino sólo una razón o regla del derecho—*alqualis ratio iuris*—que existe en la mente al modo como existen las ideas ejemplares que son reglas de las cosas artificiales (ib. ad 2). Por eso el derecho, lo que es debido en justicia, es debido estrictamente en virtud de la ley [42]. La ley, entendida en toda su amplitud, abarcando la ley eterna, la ley natural, la ley humana y la ley divina, es la causa radical y formal de todo derecho o *Iustum* objetivo [43]. Por eso, el término *derecho* se aplica analógicamente a la ley, y Santo Tomás, siguiendo la práctica de toda la tradición anterior, usa muchas veces indistintamente los dos términos —*ius et lex*—tanto del derecho o ley natural como del derecho o ley positiva. En la terminología jurídica moderna, la palabra *derecho* viene también aplicada tanto a la ley o conjunto de leyes y normas, que se llama derecho objetivo (sentido, como se ve, muy distinto al que le dan los escolásticos modernos), como a la facilidad moral, que llaman *derecho subjetivo*; del *Iustum*, del derecho como objeto, que para Santo Tomás representa el sentido primario y propio de la palabra *derecho*, apenas hablan, con gran detrimento de la verdadera significación de las realidades jurídicas.

[40] Q.100 a.11; q.99 a.2 ad 2; 2-2 q.60 a.5.
[41] Q.57 a.1c et ad 1; a.2; 2-2 q.58 a.11
[42] I q.16 a.4 ad 3; q.21 a.1-2; 2-2 q.80 ad unic.
[43] Cf. Lottiaux, *Le concept de droit selon Aristôte et S. Thomas* (Otawa-Montreal 1948) especialmente p.154ss.

Con estas nociones previas es fácil descubrir brevísimamente las relaciones y diferencias que existen entre la ley natural y el derecho natural, entendidos en sentido estricto y propio, que para Santo Tomás no significan cosas completamente idénticas, aunque sean afines.

El derecho natural, como el derecho en general, puede entenderse, en sentido primario, de lo justo, *iustum naturale,* y entonces significa lo que es adecuado a otro, según una razón de igualdad, en virtud de la misma naturaleza de las cosas, antes y por encima de toda determinación humana, privada o pública (2-2 q.57 a.2-3). A este derecho corresponde naturalmente una facultad moral o derecho subjetivo, que será también exigencia de la misma naturaleza.

Estos derechos—objetivo y subjetivo—están determinados radicalmente por la ley eterna y se manifiestan por la ley natural, que es su participación. Los principios de la ley natural, dictados por la razón natural, según el proceso que hemos señalado más arriba, son, pues, los que señalan ese derecho natural fundado en la naturaleza de las cosas. Por eso se puede hablar indistintamente de ley o derecho natural, entendido este último como norma, como expresión o forma mental del justo natural.

Sin embargo, ese derecho primario u objetivo, estrictamente hablando, es objeto exclusivamente de la justicia y, por tanto, se refiere únicamente a las cosas o actos que son debidos a otros según una relación de igualdad. De ahí que, hablando con toda precisión, no se puedan identificar totalmente la ley y el derecho naturales, aun entendido éste como expresión intelectual del derecho o *iustum* objetivo. La ley natural abarca, según vimos, la materia de todas las virtudes; el derecho natural, en este aspecto derivado y más restringido, se refiere únicamente a la materia de justicia o jurídica, de relación a los demás según algún modo de igualdad, es decir, los preceptos de ley natural que regulan la actividad jurídica del hombre. El derecho natural, pues, como conjunto de normas, es sólo, en el sentido propio de la palabra, una parte de la ley natural. No es cierto, como se ha dicho alguna vez, que Santo Tomás, lo mismo que sus discípulos, no conocieran o no hayan hablado de la evidente distinción, dentro de una común esencia moral, entre los valores puramente morales y los valores estrictamente jurídicos, aun dentro de la ley natural. De esta distinción no hablan en esta cuestión, pero viene supuesta y a veces indicada en las cuestiones siguientes de la ley humana y de la ley divina y tiene su lugar propio en las cuestiones de justicia (2-2, q.57-123).

CUESTION 94

(In sex articulos divisa)

De lege naturali

De la ley natural

Corresponde ahora tratar de la ley natural, y acerca de ella han de averiguarse seis asuntos.

Primero: qué es la ley natural.

Deinde considerandum est de lege naturali (cf. q.93 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: quid sit lex naturalis.

Secundo: quae sint praecepta legis naturalis.

Tertio: utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali.

Quarto: utrum lex naturalis sit una apud omnes.

Quinto: utrum sit mutabilis.

Sexto: utrum possit a mente hominis deleri.

Segundo: cuáles son los preceptos de la ley natural.

Tercero: si todos los actos de las virtudes están prescritos por la ley natural.

Cuarto: si la ley natural es una misma para todos los hombres.

Quinto: si es mudable.

Sexto: si puede ser borrada de la mente humana.

ARTICULO 1

Utrum lex naturalis sit habitus

Si la ley natural es un hábito

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus.

1. Quia ut Philosophus dicit, in II "Ethic."[1], "tria sunt in anima: potentia, habitus et passio". Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum: ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Praeterea, Basilius[2] dicit quod conscientia, sive synderesis, est "lex intellectus nostri": quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in Primo (q.79 a.12) habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.

3. Praeterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra (a.6) patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de lege naturali. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De bono coniugali"[3], quod "habitus est quo aliquid agitur cum opus est". Sed naturalis lex non est huiusmodi: est enim in parvulis et dormientibus, qui nihil agunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Dificultades. Parece que la ley natural es un hábito.

1. Dice el Filósofo: "Tres cosas hay en el alma: potencias, hábitos y pasiones". Pero la ley natural no es ninguna de las potencias ni de las pasiones del alma, como aparece a través de la enumeración de todas ellas. Luego la ley natural es un hábito.

2. Dice San Basilio que la conciencia o sindéresis es "la ley de nuestra inteligencia", lo cual no puede aplicarse más que a la ley natural. Ahora bien, la sindéresis, como ya dijimos, es un hábito. Luego la ley natural es un hábito.

3. La ley natural, como después probaremos, persiste siempre en el hombre. Pero la razón humana, a la cual pertenece la ley, no siempre está pensando en la ley natural. Luego la ley natural es un hábito y no un acto.

Por otra parte, dice San Agustín que "hábito es aquello mediante lo cual se hace una cosa cuando es necesaria". Pero la ley natural no es tal como esta definición dice, pues también se halla en los niños y en

[1] C.5 n.1 (Bk 1105b20): S.Th., lect.5.
[2] Damascenus, *De fide orth.* l.4 c.22: MG 94,1200; cf. Basilium, *In Hexaem.* homil.7: MG 29,158.
[3] C.21: ML 40,390.

los condenados, y ni unos ni otros pueden hacer uso de ella. Por tanto, la ley natural no es un hábito.

Respuesta. Una cosa puede ser llamada hábito de dos modos. Primero, propia y esencialmente. Mas la ley natural no es un hábito de esta clase, porque ya hemos dicho que la ley natural es algo establecido por la razón, como lo es toda proposición. Ahora bien, la obra que uno realiza no es lo mismo que el medio que pone para realizarla; por ejemplo, una persona compone un discurso correcto mediante el hábito de la gramática. Siendo, por tanto, el hábito el medio que empleamos para obrar, ninguna ley puede ser hábito de modo propio y esencial.

Segundo, el término "hábito" podemos aplicarlo a aquello que poseemos mediante un hábito. Así, por ejemplo, llamamos fe a las cosas que conocemos mediante la fe. Y de este modo, como los preceptos de la ley natural son considerados algunas veces de una manera actual por nuestra mente y otras de una manera sólo habitual, podemos decir que la ley natural es un hábito. Lo mismo sucede en el orden especulativo: los principios indemostrables no son el hábito mismo de los principios, sino el contenido u objeto del hábito.

Soluciones. 1. El Filósofo, en el lugar citado, pretende investigar el género de la virtud; y, como es evidente que la virtud es un principio de operación, sólo señala los principios de los actos humanos, a saber: las potencias, los hábitos y las pasiones. Pero, además de estas tres cosas, hay otras en el alma, como son los actos—el querer en el sujeto que quiere—, o las cosas conocidas en el sujeto cognoscente, o las propiedades naturales del alma, como la inmortalidad y otras semejantes, que están en la misma alma.

2. Se dice que la sindéresis es la ley de nuestro entendimiento, por cuanto es un hábito que contiene los

tis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (q.90 a.1 ad 2) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit: aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur: sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis; et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima: sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi.

Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis natura-

lis, quae sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum: sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum. Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.

preceptos de la ley natural, que son los primeros principios del orden moral.

3. Semejante dificultad sólo prueba que poseemos la ley natural de una manera permanente, y esto si lo concedemos.

Sobre la objeción alegada en contra por otra parte, hemos de advertir que algunas veces una persona es incapaz de usar lo que en ella es ya habitual, porque media algún impedimento. Así, por ejemplo, el hombre, mientras duerme, no puede hacer uso del hábito de la ciencia, y el niño no puede usar del hábito de la intelección de los primeros principios, o de la ley natural, que reside en él habitualmente, a causa de su falta de edad.

ARTICULO 2

Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum *

Si la ley natural contiene muchos preceptos o solamente uno

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum.

1. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra (q.92 a.2) habitum est. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.

2. Praeterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius: aut sunt multa, secundum multitudinem partium humanae na-

Dificultades. Parece que la ley natural no contiene muchos preceptos, sino solamente uno.

1. La ley, como ya anteriormente dijimos, está contenida en el género de precepto. Si los preceptos de la ley natural fueran muchos, necesariamente las leyes naturales serían también muchas.

2. La ley natural es consecuencia de la naturaleza humana. Y la naturaleza humana, aunque múltiple en sus partes, es una en cuanto al todo. Por consiguiente, o es uno solo el precepto de la ley natural, en virtud de la unidad que posee el todo de la naturaleza humana, o son mu-

* *Sent.* 4 d.33 q.1 a.1.

chos, por razón de la multitud de partes de la misma, y en este caso hasta las inclinaciones del apetito concupiscible habrían de pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como hemos probado, es algo propio de la razón. Pero la razón del hombre es una sola. Por tanto, el precepto de la ley natural será también único.

turae. Et sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Praeterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra (q.90 a.1) dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.

Por otra parte, los preceptos de la ley natural en el hombre son en el orden práctico lo que los primeros principios en el orden especulativo. Pues bien, los primeros principios son múltiples; luego también lo son los preceptos de la ley natural.

Sed contra est quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

Respuesta. Como hemos dicho, los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. De dos maneras puede ser evidente una cosa por sí misma: considerada en sí o considerada en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que alguno ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no será evidente. Por ejemplo, esta proposición: "El hombre es animal racional", es evidente por sí misma y por su misma naturaleza, porque al decir hombre se implica ya la racionalidad; mas, para uno que no sepa lo que es el hombre, esa proposición no será evidente. Por eso, como dice Boecio, hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismas para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como, por ejemplo, "el todo es mayor que la parte" y "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí". Pero hay otras proposiciones que son evi-

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.91 a.3) dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, "Homo est rationale", est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro "De hebdomad." [4], quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut "Omne totum est maius sua parte", et "Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia". Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent: sicut intelligen-

[4] ML 64,1311

ti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt.

In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod "non est simul affirmare et negare", quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV "Metaphys." [a] Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, "Bonum est quod omnia appetunt". Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicant cum omnibus substantiis:

dentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; mas no lo es para los ignorantes, que desconocen la naturaleza angélica.

Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: "No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa"; principio que está basado en las nociones de ser y no ser, y en el cual se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: "Bien es lo que todos los seres apetecen". Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos.

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden

[a] L.3 c.3 n.9 (BK 1005b29): S.TH., l.4 lect.6.

de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos.—En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que "la naturaleza ha enseñado a todos los animales", tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.—Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es especificamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v.gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.

prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.—Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali "quae natura omnia animalia docuit"[4], ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.—Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

Soluciones. 1. Todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto emanan de un primer precepto, tienen carácter de una única ley natural.

Ad primum ergo dicendum quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

2. Todas estas inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza, v.gr., de la concupiscible y de la irascible, en cuanto reguladas por la razón, pertenecen a la ley natural y, como hemos dicho en la respuesta, se refunden en un primer precepto. Y así, los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pe-

Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est (in c). Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis na-

[4] *Dig.* l.1 tit.1 Iure operam

turae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.

ro todos ellos se basan en un fundamento común.

3. La razón humana, aunque es una en sí misma, ordena todas las cosas que atañen al hombre, de manera que todo lo que puede ser regulado o gobernado por la razón está sometido a la ley de la razón.

ARTICULO 3

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae

Si todos los actos de las virtudes están prescritos por la ley natural

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturae.

1. Quia, ut supra (q.90 a.2) dictum est, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius: ut patet praecipue in actibus temperantiae. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Praeterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam. Quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Praeterea, in his quae sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturae.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [1], quod "virtutes sunt naturales". Ergo et actus virtuosi subiacent legi naturae.

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui

Dificultades. Parece que no todos los actos de las virtudes están prescritos por la ley natural.

1. Como más arriba hemos indicado, la ley, por su misma noción, está ordenada al bien común. Pero hay actos de virtud que se ordenan al bien privado de una determinada persona, como es evidente sobre todo tratándose de los actos de templanza. Luego no todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural.

2. Todo pecado se opone a algún acto virtuoso; luego, si todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, parece seguirse que todos los pecados son contra la naturaleza; y, sin embargo, solamente algunos pecados revisten este carácter.

3. Todos los hombres convienen en aquello que es conforme a la naturaleza. Pero no todos convienen en lo referente a los actos de virtud, porque hay actos que en unos son virtuosos y en otros viciosos. Por consiguiente, no todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural.

Por otra parte, dice el Damasceno que "las virtudes son naturales". Por tanto, los actos virtuosos están prescritos por la ley natural.

Respuesta. De dos modos podemos hablar de actos virtuosos: pri-

[1] *De fide orth.* c.14: MG 94,1145.

mero, en cuanto virtuosos; segundo, en cuanto tales actos considerados según su carácter específico. Considerados en cuanto virtuosos, los actos de virtud pertenecen todos a la ley natural. Porque ya hemos dicho que pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural. Ahora bien, todo ser siente inclinación natural a la operación que le es propio por razón de su forma: así, el fuego tiende a calentar. Por eso, siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada hombre una inclinación natural a obrar conforme a la razón; y obrar así es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, porque la propia razón dicta naturalmente a cada cual que obre virtuosamente.—Pero, si se trata de los actos virtuosos considerados en sí mismos, es decir, según su carácter específico, así no todos pertenecen a la ley natural. Se hacen virtuosamente muchas cosas hacia las cuales la naturaleza no inclina primariamente, pero que los hombres, mediante el esfuerzo de la razón, hallaron ser convenientes para vivir rectamente.

possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim (a.2) quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat.— Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum.

Soluciones. 1. La templanza recae sobre las concupiscencias naturales de la comida, de la bebida y de los deleites carnales, que se ordenan al bien común de la naturaleza, así como otras materias legales se ordenan al bien común moral.

Ad primum ergo dicendum quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

2. Por naturaleza del hombre podemos entender, o bien aquella que es peculiar del hombre—y, así entendida, todos los pecados, por el hecho de ser contra la razón, son también contra la naturaleza, como lo indica San Juan Damasceno—; o bien aquella que es común al hombre y a los demás animales, y en este sentido decimos que ciertos pecados especiales son contra la naturaleza; v.gr., con-

Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini: et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro [a]. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus: et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra com-

[a] Ibid. l.2 c.30: MG 94,976; l.4 c.20: MG 94,1196

mixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

traria a la comunicación intersexual, que es natural a todos los animales, es la inversión de sexos, que ha recibido especialmente el nombre de vicio contra naturaleza.

3. Este argumento es valedero para los actos considerados en sí mismos, en cuanto tales actos. Bajo esta consideración y debido a las diferentes condiciones de los hombres, algunos actos son virtuosos realizados por unos, y viciosos realizados por otros, porque para los primeros son proporcionados y correctos, y para los últimos no.

ARTICULO 4

Utrum lex naturae sit una apud omnes *

Si la ley natural es una misma para todos los hombres

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex naturae non sit una apud omnes.

1. Dicitur enim in "Decretis", dist. 1.ª, quod "lus naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur". Sed hoc non est commune omnibus: quia, ut dicitur Rom. 10,16, "non omnes obediunt Evangelio". Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Praeterea, "ea quae sunt secundum legem, iusta esse dicuntur", ut dicitur in V "Ethic." [10] Sed in eodem libro [11] dicitur quod nihil est tia iustum apud omnes, quin apud aliquos diversificetur. Ergo lex etiam naturalis non est apud omnes eadem.

3. Praeterea, ad legem naturae pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra (a.2.3) dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur: alii qui-

Dificultades. Parece que la ley natural no es una misma para todos.

1. Se dice en las "Decretales" que "derecho natural es el contenido en la ley y en el Evangelio". Pero éste no es común a todos los hombres, porque, como dice San Pablo, "no todos obedecen al Evangelio". Luego la ley natural no es una misma para todos los hombres.

2. "Llamamos justas aquellas cosas que son conformes con la ley", como se lee en el libro de la "Etica". Pero en el mismo libro está escrito que no hay nada tan justo para todos los hombres que no se encuentre diverso en algunos. Por tanto, tampoco la ley natural es una misma para todos.

3. Como ya anteriormente hemos dicho, a la ley natural pertenecen todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente inclinación natural. Ahora bien, los diferentes hombres

---

* 2-2 q.57 a.2 ad 1; *Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

[9] Gratianus, *Decretum* p.1 d.1 prol.

[10] C.1 n.12 (Bk 1129b12): S.Th., lect.2.

[11] C.7 n.4 (Bk 1134b32): S.Th., lect.12.

son naturalmente inclinados a cosas distintas: unos desean los placeres carnales, otros prefieren los honores, etcétera. Luego la ley natural no es una misma para todos los hombres.

dem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Por otra parte, dice San Isidoro en su libro de las "Etimologías": "El derecho natural es común a todos los pueblos".

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro "Etymol." [12] **"Ius naturale est commune omnium nationum".**

Respuesta. Ya queda dicho que pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente inclinación natural, entre las cuales propia del hombre es su inclinación a obrar según el dictamen de la razón. Ahora bien, es característica de la razón proceder de lo más universal a lo particular, como consta en el libro de los "Físicos". Pero, en este proceso, la razón especulativa se distingue de la razón práctica: la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser, y por eso sus conclusiones, lo mismo que los principios universales, contienen la verdad sin defecto; mientras que la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas, y por eso, aunque se dé necesidad en los principios más generales, cuanto más descendemos a lo particular, tantos más defectos encontramos. Así, pues, en el campo especulativo, la verdad es en todos los hombres la misma, tanto la que se encuentra en los principios como la que se da en las conclusiones, aunque no todos conocen la verdad en las conclusiones, sino solamente en los principios que llamamos "nociones comunes". Pero, en el terreno práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos los hombres considerada en concreto, sino sólo en general; y aun en aquellos en que se da la misma rectitud respecto de lo concreto, esa rectitud o

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2,3) dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I "Physic." [13] **Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus: licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur "communes conceptiones". In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia: et apud illos apud quos est eadem recti-**

[12] L.5 c.4: ML 82,199.
[13] C.1 n.2 (Bk 184a16): S.Th., lect.1

tudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.

Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo: quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in

verdad no es igualmente conocida por todos.

Por tanto, es evidente que, en orden a los principios generales de la razón, sea especulativa o práctica, la verdad o rectitud es idéntica en todos los hombres e igualmente conocida por todos ellos. Respecto de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es idéntica en todos, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, es verdad para todos los hombres que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, pero no todos conocen esta verdad. Respecto de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es idéntica en todos los hombres ni, en aquellos en que lo es, es igualmente conocida. Así, es recto y verdadero para todos obrar en conformidad con la razón; y de este principio se sigue, como consecuencia propia, que los bienes depositados en poder de otros deben ser devueltos a su dueño. Esta consecuencia es verdadera en la mayor parte de los casos, pero puede suceder que en un caso particular sea perjudicial y, por consiguiente, irracional, v.gr., si son reclamados esos bienes para hostilizar a la patria. Y este principio será cada vez más defectible a medida que se desciende a lo concreto; por ejemplo, si se dice que los bienes depositados en poder de otro deben ser devueltos a su dueño con determinada garantía o en determinada forma; porque cuanto mayor número de condiciones se señala, mayor es el número de casos en que el principio puede fallar o no ser recto o verdadero, bien tratándose de la entrega o bien de la retención.

Así, pues, debemos decir que la ley natural, cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos los hombres, tanto por la rectitud de su inteligencia como por el conocimiento de ésta. Pero cuanto a ciertos preceptos particulares, que son a modo de conclusiones derivadas de

los principios comunes, es la misma para todos en la generalidad de los casos, sea cuanto a su recta inteligencia, sea cuanto al conocimiento de la misma; pero puede fallar en algunos casos: sea en el recto sentido, a causa de algunos particulares impedimentos, a la manera que fallan también las naturalezas generables y corruptibles en ciertos casos a causa de algunos impedimentos; sea en su conocimiento, y esto porque algunos tienen la razón pervertida por una pasión o mala costumbre, o por mala disposición natural, como entre los germanos en otro tiempo no se reputaba ilícito el latrocinio, según refiere Julio César, siendo expresamente contrario a la ley natural.

pauciloribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro "De bello Gallico" [14].

Soluciones. 1. Esas palabras no se han de entender como si todo lo que se contiene en la Ley y en el Evangelio sea de ley natural, habiendo allí muchas cosas que superan esa ley; pero las que son de ley natural se enseñan allí plenamente. De manera que, al decir Graciano que "derecho natural es cuanto se contiene en la Ley y en el Evangelio", luego añade a modo de ejemplo: "por lo que se manda que cada uno haga a otro lo que quiere que a sí mismo le hagan".

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in Lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod "ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur", statim, exemplificando, subiunxit: "quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri".

2. La sentencia del Filósofo se ha de entender de las cosas que son naturalmente justas, no como principios comunes, sino como conclusiones derivadas de aquéllas, las cuales son en general rectas y sólo fallan en algunos casos.

Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his quae sunt naturaliter iusta non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus rectitudinem habent, et ut in pauciloribus deficiunt.

3. Como la razón en el hombre ejerce dominio e imperio sobre las demás potencias, así es necesario que todas las inclinaciones naturales que radican en las otras potencias estén ordenadas según la razón. De donde se sigue que se reputa en general como recto entre los hombres el que todas sus inclinaciones sean dirigidas según la razón.

Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

[14] L.6 c.23.

ARTICULO 5

Utrum lex naturae mutari possit [a]

Si la ley natural puede cambiarse

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturae mutari possit.

1. Quia super illud Eccli. 17,9, "Addidit eis disciplinam et legem vitae", dicit Glossa [16]: "Legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit". Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Praeterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo: puta cum Deus praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. 22,2; et cum praecepit Iudaeis ut mutuata Aegyptiorum vasa subriperent, ut habetur Ex. 12,35 sq. [17]; et cum praecepit Oseae ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Osee 1,2. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Praeterea, Isidorus dicit, in libro "Etymol." [18], quod "communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali". Sed haec videmus esse commutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in "Decretis", dist.5 [19]: "Naturale ius ab exordio rationalis creaturae. Nec variatur tempore, sed immutabile permanet".

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc

Dificultades. Parece que se puede mudar la ley natural.

1. Dice el Eclesiástico: "Les añadió disciplina y una ley de vida". Sobre las cuales palabras dice la Glosa: "Quiso darles una ley escrita para la corrección de la ley natural". Pero lo que se corrige se muda. Luego la ley natural puede mudarse.

2. Contra la ley natural es el matar a los inocentes, como también el adulterio y el hurto; pero estos preceptos se hallan mudados por Dios, cuando mandó a Abrahán sacrificar a su hijo inocente, según se lee en el Génesis; cuando autorizo a los hebreos para que se apoderasen de los vasos prestados por los egipcios, según se escribe en el Exodo; y cuando impuso a Oseas que tomase una mujer adúltera, como está escrito en Oseas. Luego la ley natural puede cambiarse.

3. Dice San Isidoro en sus "Etimologías" que "es de ley natural la posesión de los bienes y el estado de libertad". Pero estas cosas parecen haber sido mudadas por las leyes humanas; luego parece que la ley natural es mudable.

Por otra parte, se dice en el "Decreto": "El derecho natural comenzó desde el principio de la criatura racional. Y no se cambia con el tiempo, sino que permanece inmutable".

Respuesta. La mutación de la ley natural puede verificarse de dos maneras. La una, por la adición de al-

[a] Infra q.97 a.1 a.1; 2-2 q.57 a.2 ad 1; *Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

[16] Ordin. 1; cf. RABANUM MAURUM, *In Eccli.* l.4 c.5: ML 109,876.

[17] Cf. 3,22 et 11,2.

[18] L.5 c.4: ML 82,199.

[19] GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.5 prol.

guna cosa. Y nada impide que por esta vía se mude la ley natural, pues muchas cosas han sido añadidas a la ley natural, muy útiles a la vida humana, tanto por la ley divina como por las leyes humanas.

De otro modo se puede entender la mutación de la ley natural por vía de substracción, de manera que deje de ser de ley natural algo que antes lo era. Y cuanto a los primeros principios de la ley natural, ésta es absolutamente inmutable; cuanto a los segundos, que dijimos ser como ciertas conclusiones propias, cercanas a los primeros principios, la ley natural no se muda en general, como si dejase de ser recto lo que prescribe. Puede, sin embargo, mudarse en algún caso particular, y esto en los menos, por algunas causas especiales que impiden la observancia de tales preceptos, según queda arriba declarado.

Soluciones. 1. Se dice haber sido dada la ley escrita para corrección de la ley natural, o porque con la ley escrita se suple lo que a la natural faltaba, o porque la ley natural estaba en algo pervertida en los corazones de algunos, hasta el punto de juzgar buenas las cosas que son naturalmente malas. Tal corrupte la necesitaba corrección.

2. De muerte natural mueren todos sin excepción, así reos como inocentes. Esta muerte natural está impuesta por la ley divina en castigo del pecado original, y por esto se lee en el libro I de los Reyes: "El Señor da la muerte y da la vida". Por tanto, sin injusticia alguna, en virtud de un mandato divino, puede imponerse la muerte a cualquier hombre, sea reo, sea inocente.

Asimismo, el adulterio es el concúbito con la mujer ajena, la cual puede serle atribuida en virtud de una disposición dada por Dios, de suerte que, si se allega a esta mujer obedeciendo al precepto divino, no comete adulterio ni fornicación.

quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus (a.4) esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut (a.4) supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat: vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes. Quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud I Reg. 2,6: "Dominus mortificat et vivificat". Et ideo absque aliqua iniustitia, secundum mandatum Dei, potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti.—Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore alterius: quae quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem alicui accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio.—Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae. Quidquid

enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari.—Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum: sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale, ut in Primo dictum est (q. 105 a.6 ad 1).

La misma razón sirve para el hurto, que consiste en tomarse una cosa ajena. Si uno toma una cosa cualquiera obedeciendo a un mandato de Dios, Señor de todas las cosas, este tal ni las toma contra la voluntad de su dueño ni comete hurto.—Y no sólo en las cosas humanas lo preceptuado por Dios es por esto mismo justo; también en las naturales lo que Dios hace es, en cierto modo, natural, como se declaró en la Primera Parte.

Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat: sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium: sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed nrs adinvenit. Et hoc modo "communis omnium possessio, et omnium una libertas", dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

3. Una cosa se dice de precepto natural de dos maneras: primera, porque a ello inclina la naturaleza, como no hacer injuria a otro; segunda, porque la naturaleza no impone lo contrario, como podemos decir que es natural al hombre estar desnudo porque la naturaleza no le da vestidos, siendo el arte el que los introdujo. De este modo, "la posesión en común de los bienes y el estado de libertad" se dicen ser de derecho natural, porque la distribución de las posesiones y la servidumbre no fueron impuestas por la naturaleza, sino por la razón natural para utilidad de la vida humana. Y así, aun en esto no se mudó la ley natural sino por adición.

ARTICULO 6

Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri *

Si la ley natural puede ser borrada del corazón humano

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturae possit a corde hominis aboleri.

1. Quia Rom. 2, super illud 14: "Cum gentes, quae legem non habent", etc., dicit Glossa (ordin.) quod "in interiori homine per gratiam innovato, lex iustitiae inscribitur, quam deleverat culpa". Sed lex iustitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri.

Dificultades. Parece que la ley natural puede ser borrada del corazón humano.

1. Sobre las palabras de San Pablo: "Cuando los gentiles, que no tienen ley", etc., dice la Glosa: "En el interior del hombre renovado por la gracia se vuelve a escribir la ley de la justicia, que había borrado la culpa". Pero la ley de la justicia es la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada.

* Supra 3: infra q. 99 a. 2 ad 2.

2. La ley de la gracia tiene más fuerza que la ley natural. Pero la ley de la gracia se borra por la culpa. Luego mucho más puede borrarse la ley natural.

3. Lo que está establecido por la ley se considera como justo. Pero muchas cosas han sido establecidas por los hombres contra la ley natural. Luego la ley natural puede borrarse del corazón de los hombres.

Por otra parte, dice San Agustín: "Tu ley está escrita en los corazones de los hombres, la cual no puede borrar iniquidad alguna". La ley escrita en los corazones de los hombres es la ley natural. Luego la ley natural no se borra.

Respuesta. Según se dijo atrás, pertenecen a la ley natural, primariamente, ciertos preceptos comunísimos, que son de todos conocidos; en segundo lugar, otros preceptos secundarios, más particulares, que son a modo de conclusiones próximas a los principios. En lo que toca a esos principios generales, la ley natural no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general; pero se borra en las obras particulares, por cuanto la razón es impedida de aplicar los principios comunes a las obras particulares por la concupiscencia o por otra pasión, como se dijo arriba.—Pero, si miramos a los principios secundarios, la ley natural puede borrarse del corazón humano, sea por las malas persuasiones, como en las materias especulativas se dan errores sobre conclusiones necesarias; sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos no se reputaban pecados los robos y aun los vicios contra naturaleza, según dice el Apóstol.

Soluciones. 1. La culpa borra la ley natural en particular, pero no en general, a no ser en cuanto a los

2. Praeterea, lex gratiae est efficacior quam lex naturae. Sed lex gratiae deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturae potest deleri.

3. Praeterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturae. Ergo lex naturae potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II "Confess." [1]: "Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec nulla quidem delet iniquitas". Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.4.5) dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota; quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare communia principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra (q.77 a.2) dictum est.—Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata (cf. a.4), vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, ad Rom. 1,24 sqq.

Ad primum ergo dicendum quod culpa delet legem naturae in particulari, non autem in universali,

[1] C.4: ML. 32,678.

nisi forte quantum ad secunda praecepta legis naturae, eo modo quo dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de secundis praeceptis legis naturae, contra quae aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quae sunt iniqua.

preceptos secundarios, como queda declarado.

2. Aunque la gracia tiene más fuerza que la naturaleza, ésta es más esencial al hombre, y por eso más permanente.

3. Esa razón mira a los preceptos secundarios de la ley natural, contra los cuales algunos legisladores han dado estatutos inicuos.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 95-97

DE LA LEY HUMANA

En las cuestiones anteriores ha estudiado Santo Tomás las leyes establecidas de suyo como innatas, la ley eterna y la ley natural. Ahora pasa a considerar las leyes puestas o establecidas por una autoridad, ley positiva, que pueden provenir de una autoridad humana—ley humana—(q.95-97) o de Dios mismo—ley positiva divina—(q.98ss.). La ley positiva humana no es sólo la ley civil, sino también la ley eclesiástica. Santo Tomás deja el estudio de esta última a los canonistas y se limita a señalar los principios generales de la ley civil, que, sin embargo, se pueden aplicar analógicamente a la ley eclesiástica.

Dada la imposibilidad de alargar más estos comentarios, vamos a resumir brevemente en una sola introducción las tres cuestiones que dedica a la ley humana. Según dijimos, la ley humana se estudia primero en sí misma, considerando su necesidad o utilidad, su naturaleza y su división (q.95); y se examina luego en sus atributos fundamentales: su poder o potestad de obligación, con el contenido y extensión de sus obligaciones (q.96), y, finalmente, su mutabilidad o historicidad, carácter que se deriva de su misma naturaleza (q.97).

Santo Tomás no hace un tratado formalmente jurídico, sino teológico y filosófico, y, más que objeto directo de consideración, el tratado de la ley humana es como un preámbulo al tratado, plenamente teológico, de la ley divina. Por eso únicamente señala los principios fundamentales, de sabiduría teológica y filosófica, que deben regir la elaboración, aplicación y desarrollo de la legislación humana. En estas cuestiones es deudor a toda la tradición anterior, especialmente a los juristas romanos y, sobre todo, a San Isidoro, que es su recopilador cristiano. Santo Tomás los coloca, especialmente a San Isidoro, como *autoridades* que no se discuten, sino que se exponen y se interpretan, no siempre según su sentido literal. Todas las citas se refieren a esas fuentes y a San Agustín y Aristóteles, que, como siempre, también aquí están presentes inspirando el pensamiento tomista. Pero, lo mismo que en la cuestión anterior, no hay que engañarse por las apariencias, y es necesario saber descubrir a través de las fórmulas tradicionales, en este caso quizá excesivamente respetadas, el pensamiento original y personal de Santo Tomás, que en estas páginas, una de las fuentes más importantes de su pensamiento jurídico, adquiere un sentido profundamente humano e histórico, lleno de experiencia, de sabiduría y prudencia jurídicas, que ha asombrado a muchos, como, por ejemplo, a Balmes [1].

---

[1] *El protestantismo comparado con el catolicismo* c.53: BAC (Madrid 1949) p.579[65]

I. *La ley humana en sí misma (q.95)*

Necesidad y utilidad de la ley humana (a.1).—En una cuestión anterior (q.91 a.3), según indicamos, justificó Santo Tomás la existencia de las leyes humanas en virtud de la naturaleza de la razón y de la incapacidad de la ley natural para ordenar toda la actividad singular del hombre. Aquí añade otras agudas razones para mostrar la necesidad o utilidad de esas leyes, destacando el carácter educativo o pedagógico, que es esencial a la ley humana.

El hombre tiene inclinación natural al bien y a la virtud, pero esa tendencia no llega a su plenitud y perfección sino a través de una disciplina o enseñanza en el seno de la sociedad, disciplina que encuentra su guía fundamental en las leyes humanas. Además, no habría paz ni orden social si las relaciones mutuas entre los individuos y el orden al bien común social no fuesen determinados claramente por las leyes que la autoridad humana va creando conforme a las necesidades y condiciones de los sujetos y del pueblo que gobierna. Esta necesidad de la ley en la vida social aparece más patente considerando su poder coactivo externo, indispensable para someter con eficaz disciplina a los hombres malos y perversos, salvando la tranquilidad pública y consiguiendo de ellos la vuelta al camino de la virtud [2].

En la respuesta al segundo argumento sienta nuestro Doctor una doctrina importante para mostrar la conveniencia y necesidad de no dejar los asuntos jurídicos exclusivamente en manos de los jueces, sino determinarlos en leyes adecuadas. Da tres razones muy perspicaces y profundas, que se pueden leer en el texto. Se ha visto en ellas, con razón, una crítica muy certera del arbitrio judicial, aunque Santo Tomás admite también la necesidad de encomendar a los jueces la variedad multiforme de muchos casos singulares que no pueden reducirse siempre a leyes (ad 3).

Origen o fundamento de la ley humana (a.2).—El punto más importante de la concepción tomista de la ley humana es su fundamentación esencial en la ley natural. Este origen condiciona, para Santo Tomás, todo el valor moral y jurídico, así como la obligatoriedad y extensión de las leyes humanas, que dejan de ser auténticas cuando van contra la ley natural o no se derivan de ella; *legis corruptio*, «corrupción de la ley», los llama entonces Santo Tomás.

La razón que nos da aquí es bien sencilla: la ley, para serlo de verdad, tiene que ser justa, y la justicia en las cosas humanas es necesariamente determinada por la razón. Ahora bien, la ley natural es la primera regla de la razón, mediante la cual determina la rectitud o justicia de las cosas, y, por consiguiente, una ley humana en tanto será justa en cuanto se derive o acomode a la ley natural. Esta derivación es exigida también por la estructura misma de la ley humana, que es un producto de la razón, y ésta no puede operar sino partiendo de unos principios evidentes y de premisas anteriormente conocidas, que, en el caso de los actos humanos y de la materia jurídica, no pueden ser sino los preceptos de la ley natural o derecho natural. En esto se fundaba Santo Tomás para probar la necesidad de las leyes humanas [3]. En

[2] Cf. *In Ethic.* 10 lect.14 n.2142ss.
[3] Q91 a.3; *Cont. Gent.* c.3,123, *Ulterius autem*.

otro lugar [4] acude a la comparación entre el orden y derivación de las leyes «que dirigen los movimientos humanos» y el curso de los movimientos naturales. En éstos hay acontecimientos que suceden siempre, nunca fallan, y son el fundamento y causa de los demás movimientos, que pueden fallar en algunos casos, porque dependen de multitud de circunstancias variables. De modo parecido, hay leyes que nunca fallan —ley puramente natural—, y que por eso tienen que ser el fundamento y sostén de otras leyes que, por aplicarse a las circunstancias variables de la vida humana, fallan o pueden fallar a veces. Estas últimas leyes constituyen el derecho positivo, cuya parte principal ocupan las leyes humanas.

Esta fundamentación de la ley humana está implícita también en dos de sus aspectos esenciales, que Santo Tomás destaca vigorosamente: su orden al bien común social y su relación a la autoridad civil, que es la fuente de esas leyes [5]. Tanto el bien común de la sociedad como el poder civil, en cuanto tales, no son fruto del arbitrio humano, sino de las exigencias de la naturaleza social de hombre y de los preceptos de la ley natural que expresan esas exigencias [6]. Se concluye, pues, que la ley humana, al ordenarse a ese bien común y al ser dictada por la autoridad, no puede atentar nunca, sino tiene que acomodarse a la ley natural.

La derivación de la ley humana de la ley natural puede entenderse de dos modos, según nos explica Santo Tomás. Primero, como una conclusión se deduce de sus principios, de modo parecido al proceso de las ciencias especulativas. Así, del precepto universal: *No se debe hacer daño a nadie,* se deduce como conclusión que *no se debe matar.* En segundo lugar, por medio de una determinación o aplicación de los principios comunes de la ley natural, al modo como en la actividad factiva o artesana las formas ejemplares comunes se aplican a un efecto especial; por ejemplo, los constructores determinan la figura concreta de una casa partiendo de su idea ejemplar abstracta. Y así, la ley natural manda que se castigue a quien comete una falta, pero el señalar en concreto la cantidad o la forma de la sanción es una determinación que no se halla en la ley natural.

Ambas formas de derivación, concluye Santo Tomás, se encuentran en la ley humana, pero existe una diferencia muy notable entre ellas. Los preceptos o mandatos derivados del primer modo, además de la fuerza obligatoria y coactiva de la ley civil, tienen la fuerza del derecho natural; en cambio, a los que son simples determinaciones de la ley natural, aunque fundamentados en ella, su vigor les viene de la sola ley humana. Por eso dice en otro lugar Santo Tomás (2-2 q.60 a.5) que las leyes se escriben para declaración del derecho natural y del derecho positivo, aunque de muy distinta manera; la ley contiene el derecho natural, pero no lo instituye, lo cual se refiere a las conclusiones derivadas de los preceptos comunes, que son absolutamente de ley natural [7]; en cambio, el derecho positivo no sólo está contenido, sino también instituído por la ley humana, de la cual recibe su vigor y su fuerza de obligación.

Esta doctrina entraña consecuencias muy importantes. Las leyes humanas deben imponer muchos preceptos que ya están contenidos en la

---

[4] *In Sent.* 3 d.37 q.1 a.3.
[5] Q.90 a.2-3; q.95 a.4; q.96 a.4.
[6] *In Polit.* 1 prooem. lect.1; *De regimine principum* l.1 c.14; *Summa Th.* 1 q.96 a.4; 2-2 q.10 a.10.
[7] *In Ethic.* 5 lect.12 n.1023

ley natural; pero es muy conveniente, y hasta necesario, que sean propuestos en la legislación civil, sobre todo si se trata de conclusiones remotas, que sólo los sabios y prudentes pueden conocer. No todos los hombres, según vimos, llegan al conocimiento total de la ley natural, y la ley humana cumple su misión educativa y pedagógica contribuyendo poderosamente a ese conocimiento, además de la fuerza coactiva externa que presta a la ejecución de esos mandatos (q.100 a.1.11; q.95 a.1). Sin embargo, a estos preceptos de la ley natural, la ley positiva no les da la obligación, y no puede quitársela ni disminuírsela; y por eso, cuando hace lo contrario, es injusta y no tiene fuerza de obligación (2-2 q.60 a.5 ad 1). Toda esta doctrina se aplica no sólo a las leyes humanas propiamente tales, sino también a todas las demás formas de derecho positivo, tanto privado como público, que por su misma naturaleza tiene que estar fundado en el derecho natural [9].

La ley natural y la ley humana, lo mismo que el derecho natural y el derecho positivo, que les corresponden, no son, aun en lo que tienen de distinto y propio, dos principios normativos separados, no se oponen como dos realidades completas y separadas, sino como una ley universal y sus determinaciones particulares. La ley humana es una prolongación de la ley natural, vive con ella, constituyen juntas, fundadas en la ley eterna, el principio único de la actividad total del hombre. La ley natural nos muestra los principios universales que responden a la naturaleza misma del hombre y a sus exigencias esenciales; la ley humana nos dirige en la múltiple variedad de las circunstancias y situaciones cambiantes de la vida, donde esas exigencias de la naturaleza admiten modos múltiples y muy diversos de realización, todos válidos para el derecho natural, a los cuales responden las determinaciones de la ley humana [10].

La ley natural no excluye, pues, sino exige la presencia de las leyes humanas; pero éstas no pueden tener una existencia separada de aquélla, y nunca pueden ser verdadera causa de derecho si se las desliga realmente de la ley natural. Aquí tenemos uno de los puntos clave de la concepción tomista de la ley y del derecho, que está en las antípodas tanto del positivismo jurídico de los últimos tiempos, que niega el derecho natural, como de la visión racionalista de ese derecho, que hacía innecesario el verdadero derecho positivo.

Cualidades o características de la ley humana (a.3).—Santo Tomás trata de justificar en este artículo las cualidades que San Isidoro asigna a la ley civil, y que recogen, en gran parte, toda la tradición anterior, cristiana y pagana, sobre todo del derecho romano, tan rico de sabiduría y prudencia jurídicas, de quien el Doctor hispalense no viene a ser más que un compilador [11]. El Angélico, recogiendo lo mejor de su contenido jurídico, les da una interpretación personal, que sobrepasa en mucho el alcance, un poco superficial, de la *autoridad* aducida, como puede verse en la simple lectura del texto.

Destaca como esenciales tres características de la ley humana, a las cuales reduce las demás: su dependencia de la ley eterna como primera regla, su derivación de la ley natural y su relación al fin propio, que es la utilidad de los hombres, o sea el bien común civil. De aquí brotan las demás condiciones de la ley: honesta, justa, posible, conforme a las

[9] *In Ethic.* 5 lect.12 n.1020es.
[10] Q.91 a.3; q.95 a.2 ad 3; q.97 a.1c et ad 1.
[11] *Etimol.* l.5 c.3,21.

costumbres de la patria, adaptada a las circunstancias de tiempo y lugar, necesaria, útil y clara.

La verdadera noción o definición tomista de la ley humana hay que encontrarla en la aplicación analógica o proporcional de la doctrina general sobre la esencia de la ley, expuesta en la cuestión 90. Como ya dijimos, esa cuestión fué elaborada teniendo presente la ley humana, que es el analogado del concepto de ley más comprensible para nosotros.

Según esto, y considerando la doctrina de estas cuestiones [11], podemos definir la ley humana como «las proposiciones universales de la razón práctica, derivadas como conclusiones o como determinaciones de la ley natural, enderezadas al bien común de la sociedad civil y promulgadas por la prudencia gubernativa de la comunidad política o de quien hace sus veces».

II. División de la ley humana. El derecho de gentes (a.4)

Este artículo, según aparece en su mismo planteamiento, es, como el anterior, un comentario interpretativo de la *autoridad* de San Isidoro en los diversos pasajes de sus *Etimologías*, donde propone diversas divisiones de la ley. Santo Tomás las recoge en los argumentos y trata de justificarlas, a su modo y desde su propia doctrina, que no coincide, a pesar de las apariencias, con la del Hispalense.

La principal división, que presenta en su comprensión especiales dificultades, por la enorme distancia que separa a Santo Tomás de San Isidoro y por la desviada interpretación de muchos discípulos del Angélico, es la que distingue en la ley o derecho humano el derecho de gentes y el derecho civil. San Isidoro, recogiendo de modo confuso y ecléctico ideas dispares de Cicerón y de algunos juristas romanos, ha distinguido entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil, pero reduciendo estos dos últimos al derecho positivo o meramente humano, como contrapuesto al derecho natural; reducción que no viene señalada explícitamente, pero sí en términos equivalentes. El derecho natural es común a todos los hombres y gentes, y, por consiguiente, no puede fallar, porque contiene invariablemente la justicia; el derecho de gentes no se extiende a todos los hombres, aunque sí a casi todos—*fere omnes*—; y el derecho civil se refiere a una sola nación o ciudad. Por eso, tanto el derecho de gentes como el civil pueden fallar y alguna vez ser injustos. La materia del derecho de gentes es predominantemente internacional, a juzgar por los ejemplos que aduce: treguas, tratados de paz, embajadores, alianzas, etc. [12] La tradición medieval posterior, sobre todo de Graciano y los decretistas que le comentan, seguirán generalmente estas ideas de San Isidoro, a quien consideran la máxima autoridad jurídica. No es extraño, pues, que, siguiendo su costumbre, Santo Tomás, en este artículo, respete, acaso excesivamente, la letra y la división del Doctor sevillano; pero da una explicación muy diferente, que ha pasado inadvertida y ha sido mal interpretada por muchos de sus discípulos posteriores.

Es necesario, por tanto, leer con sumo cuidado y atención el texto de este artículo 4. Los teólogos juristas de la escuela española del siglo XVI,

---

[11] Q.95 a.2-4; q.96 a.1-4; q.97 a.3 ad 3.

[12] *Etimolog.* l.5 c.3-6. Cf. RAMÍREZ, O. P., *El derecho de gentes* (Madrid 1955) p.295.

desde Vitoria hasta Suárez, a quienes todavía hoy siguen muchos autores, han creído encontrar en este lugar la prueba de que Santo Tomás concebía el derecho de gentes como un derecho positivo, contrapuesto, por consiguiente, al derecho natural, según parece indicar la misma autoridad de San Isidoro, que se coloca como fundamento y contenido de este artículo. El derecho de gentes, como dice Santo Tomás, son las conclusiones derivadas del derecho o ley natural; pero, según estos autores, no las conclusiones necesarias y absolutas, que siguen siendo derecho natural y no se distinguirían de él, sino las conclusiones condicionales e hipotéticas, cuyo contenido y valor dependen del arbitrio humano, aunque ese arbitrio no sea el de un poder particular o de una sociedad concreta, sino, en cierto sentido, de toda la humanidad, de todas las gentes. El derecho de gentes, para estos teólogos, no es una exigencia necesaria del derecho natural, sino sólo algo conveniente o útil para salvaguardarlo, dadas las condiciones actuales de la vida humana. Sin embargo, al tratarse de preceptos o conclusiones en las que todas las gentes o naciones coinciden, no es fácil dispensarlo ni abolirlo, aunque en absoluto pudiera hacerse de común acuerdo entre todos los hombres [15].

Santo Tomás, cuando más adelante (2-2 q.57 a.3) habla directamente y por su cuenta del derecho de gentes, comparándole con el derecho natural —*utrum ius gentium sit ius naturale*—, le considera como un derecho natural propiamente humano, al que se aplica la definición de Gayo: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur.* Así lo reconoce incluso Báñez, defensor de la positividad del derecho de gentes. Para el famoso teólogo, un poco inconsecuentemente, el pensamiento verdadero de Santo Tomás hay que encontrarlo en este tratado de la ley, que es evidentemente anterior, y no en el tratado de justicia, donde habla ex profeso del derecho, que está escrito posteriormente.

Derecho natural, dice el Angélico en el lugar citado, es lo que por su propia naturaleza—*ex sui natura*—se ajusta a otro. Este ajustamiento natural puede realizarse de dos modos. Primero, según una consideración absoluta, en cuanto brota inmediatamente de la esencia o naturaleza misma de la cosa y es descubierto y dictaminado por la inteligencia en un acto absoluto, sin deducción ni razonamiento alguno, como el hombre dice por su mismo concepto sexual un ajustamiento a la mujer, y el padre, en su orden, al hijo. En segundo lugar puede ser un ajustamiento no absoluto, sino comparativo y consecutivo, es decir, en cuanto brota, no inmediatamente de la esencia, sino de algo que necesariamente le sigue y que supone para descubrirlo y dictaminarlo una comparación o deducción, fácil y rápida, de la razón.

El primer caso, dice Santo Tomás, es el derecho natural, común a hombres y animales, a que se refirió Ulpiano, pero en un sentido muy distinto, según explicamos en la cuestión anterior, o sea, en cuanto existe una analogía entre la simple aprehensión del hombre y el conocimiento instintivo de los animales, puesto que ambos son consideraciones absolutas, según dice expresamente en este lugar Santo Tomás: «Absolute aprehendere aliquid *non solum convenit homini* sed etiam aliis animalibus».

El segundo caso es el derecho de gentes, un derecho natural propiamente humano, pues exige la intervención comparativa de la razón, función exclusiva del hombre, como es el derecho de propiedad, que no

[15] Ramírez, o.c., p.136ss.; V. Carro, O. P., *Domingo de Soto y doctrina jurídica* (Madrid 1943) p.156ss.

aparece en una consideración absoluta, sino comparativa, es decir, en relación no a la naturaleza misma de las cosas que se poseen, sino en orden a su uso pacífico y a la necesidad de su cultivo o producción. Por eso, el derecho de gentes, añade Santo Tomás y repite en el ad 3, es natural al hombre en cuanto lo dicta su razón natural y lo instituye «tamquam *ex propinquo* habentia aequitate».

Al suponer una intervención de la razón discursiva para deducir lo que no aparece inmediata y absolutamente a la inteligencia, el derecho de gentes tiene algo de positivo, pero tomando el término *positivo* en un sentido muy amplio, que no es usual en la terminología teológica y en el pensamiento jurídico actual. El derecho de gentes está constituído por las conclusiones deducidas de los primeros principios, absolutamente evidentes, de la ley natural. Hay, pues, un *positivo* esfuerzo, aunque muy fácil, para deducir y dictaminar esas conclusiones, que están muy próximas a los principios y por eso se hallan al alcance de *todas las gentes*. Pero la fuerza o vigor de obligación, en esas conclusiones, viene del mismo derecho natural, que substancialmente contienen.

Así hay que entender a Santo Tomás en este artículo que estamos comentando, donde, al querer respetar la letra de San Isidoro, parece reducir el derecho de *gentes al derecho humano o positivo*. Si nos fijamos en todo el contexto de este tratado y en su espíritu y contenido, más que en la letra y en su lectura superficial, veremos cómo Santo Tomás también aquí reduce el derecho de gentes al derecho natural, como lo hace expresamente en su comentario a los «Eticos» de Aristóteles (l.5 lect.12 n.1019.1023). El derecho de gentes, dice, está contenido en las conclusiones derivadas de la ley natural, que es el primer modo según el cual la ley humana se origina en la ley natural. Anteriormente había dicho (a.2) que esas conclusiones tenían la fuerza o vigor de la *misma* ley natural, y aquí repite expresamente que son de ley natural: «Ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, *sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturae*, quia homo est naturaliter animal sociale». Son las conclusiones, dice en el ad 1, derivadas de la ley natural, conclusiones próximas e inmediatas, que no están lejos de los principios y que, por lo mismo, fácilmente pueden ser conocidas por todos los hombres. Por eso, el derecho de gentes es un derecho natural que compete al hombre como ser racional, o sea en cuanto puede deducir esas conclusiones, función propia de la razón natural. De ahí también que se distinga de la ley puramente natural que se refiere a los primeros principios, totalmente evidentes sin necesidad de deducción alguna, y sobre todo de la ley natural respecto de las materias que son comunes a hombres y animales en el sentido ya explicado: «Ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune».

Para Santo Tomás, evidentemente, el derecho de gentes está constituído por el derecho natural secundario, por las conclusiones próximas y fáciles que se deducen del derecho natural primario. A él se aplica, por consiguiente, la doctrina acerca de ese derecho secundario que Santo Tomás expone, y nosotros hemos anotado en la cuestión anterior. En cuanto supone deducción de la razón y se expresa a veces en las leyes

humanas, puede llamarse derecho humano o positivo, pero impropiamente, si damos a la palabra el sentido actual. La fuerza de esas conclusiones no proviene del arbitrio o voluntad del hombre ni contienen únicamente medios convenientes o meramente útiles, sino necesarios—«sine quibus homines convivere *non possunt*»—, aunque esa necesidad la deduce la razón no por una consideración absoluta, sino comparativa [14].

No debe olvidarse tampoco la doctrina de Santo Tomás acerca del carácter contingente de la materia moral y jurídica, sobre la cual opera la ley natural, según hemos destacado al hablar del contenido de esta ley (q.94 a.4; q.96 ad 3). El derecho de gentes, como todas las conclusiones de la ley natural, no se refiere a materias de suyo absolutas y necesarias, sino contingentes, y de ahí proviene el relativo cambio que puede apreciarse en el conocimiento y aplicación de esas conclusiones. Esto parecen haberlo descuidado algunos teólogos al estudiar casos concretos del derecho de gentes, v. gr., la propiedad, y por eso han creído necesario reducir ese derecho a conclusiones no necesarias, sino condicionales e hipotéticas, de la ley natural. La necesidad del derecho de gentes es una necesidad moral que por razón de su materia, mudable hasta cierto punto, puede en diversas circunstancias no conocerse o dejar de aplicarse, como Santo Tomás reconoce expresamente de la ley natural en sus conclusiones próximas y remotas.

Sin embargo, ha sido gran mérito de nuestros teólogos del siglo XVI señalar y desarrollar el aspecto internacional del derecho de gentes siguiendo la línea, en este punto acertada, de San Isidoro, que Santo Tomás no desconocía, aunque no hizo hincapié en ella. La creación del derecho internacional moderno, obra inmortal de Vitoria y sus sucesores, se debe en gran parte a sus lucubraciones sobre el derecho de gentes, especialmente en las aplicaciones de la vida internacional.

Teniendo esto en cuenta y para evitar el confusionismo que pueden producir las fórmulas antiguas, respetadas por Santo Tomás, debido a las costumbres intelectuales de su tiempo, aunque en un sentido muy distinto de sus autores, se podría prescindir, como justamente apunta el P. Ramírez [15], de esa terminología, llamando ley o derecho natural, primario o secundario, a todos esos principios y conclusiones de la ley natural, sin hacer hincapié en esa analogía sutil con el conocimiento animal y el derecho zoológico de Ulpiano, y reservar el nombre de derecho de gentes para la materia internacional del derecho natural—derecho *inter gentes seu nationes*—correspondiente al derecho internacional positivo. En algunos de esos teólogos, Vitoria y otros, se puede incluso hallar, apuntada al menos, esta concepción. Así, el derecho internacional tendría una fundamentación más sólida, más clara y más exacta en el *derecho natural* que ese *derecho de gentes* positivo, bastante confuso, sobre el que quisieron construir su doctrina internacionalista muchos teólogos del siglo XVI. Pero estas consideraciones rebasan ya la simple interpretación de los textos de Santo Tomás.

[14] Puede verse un amplio desarrollo y certera justificación de esta interpretación de Santo Tomás en Ramírez, O. P., *El derecho de gentes* p.74-115.185-190.
[15] O.c., conclusio, p.193-196.

III. El poder de obligación de la ley humana (q.96)

En esta segunda cuestión estudia Santo Tomás el contenido, naturaleza y extensión de la obligación que, como toda ley, entraña la ley humana.

Objeto o contenido de la ley humana (a.1-3).—Este contenido se caracteriza primero por su generalidad, fundada en las exigencias del bien común, objeto primario de la ley humana, y luego por los vicios que prohibe y las virtudes que impone.

Generalidad de la ley humana (a.1).—Siguiendo una sabia idea del derecho romano, recogida en el *Sed contra*, Santo Tomás señala como primera nota del contenido de la ley humana su generalidad o universalidad [16]. La ley—nos dice el ad 2—es un precepto común que no se refiere a los actos singulares y concretos como tales, para los que se dan los preceptos particulares de los hombres prudentes, sino a los actos o hechos *más* generalmente repetidos. De otra manera perdería la ley toda su utilidad, que, como la de cualquier otra regla o medida, consiste precisamente en medir o dirigir diversas cosas o actos a través de una sola regla. Como dice *más* adelante (a.6 ad 3), es imposible que la sabiduría y prudencia humana puedan prever todos los sucesos futuros, y, aunque el legislador pudiera conocer todos los casos que posiblemente han de surgir en la aplicación de la ley, no debe expresarlos en ella, porque eso originaría una confusión que dañaría su eficacia y valor [17]. La ley debe mantenerse en un tono equilibrado entre la excesiva universalidad y el minucioso particularismo.

Sin embargo, esto no quiere decir que la ley y el derecho positivo sean sólo comunes y no miren a los individuos y casos singulares. Santo Tomás [18], recogiendo la doctrina de Aristóteles, señala tres partes principales del derecho legal o positivo. Primero, las leyes comunes que tienen un carácter general o universal. Luego, los privilegios, que son como leyes privadas, en parte comunes, en parte singulares, porque miran a las personas particulares, pero se extienden a diversos asuntos. Por último, las sentencias judiciales, que constituyen derecho, aunque no son propiamente leyes, sino aplicación de ellas a los casos concretos; en otro lugar (2-2 q.67 a.1) dice que la sentencia del juez viene a ser como una ley particular en un hecho concreto y determinado. Por aquí puede verse cómo para Santo Tomás no es totalmente reprobable el arbitrio judicial, criticado anteriormente con justicia en otro aspecto (1-2 q.95 a.1 ad 2). La intervención del juez es necesaria para la aplicación de la ley, que de suyo es indeterminada respecto de los hechos concretos [19].

La razón principal de este carácter universal o común de la ley humana se halla, según Santo Tomás, en el orden al bien común, que es el fin que da forma y contenido a esa ley. Como dirá un poco más adelante (a.6), toda ley humana en tanto tiene fuerza y valor de ley en cuanto se ordena a la felicidad o salud común de los hombres y en la

[16] Cf. *In Ethic* 5 lect.16 n.1083ss.
[17] *In Ethic.* 5 lect.16 n.1083.
[18] Ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12 n.1020-1022.
[19] *In Ethic.* 5 lect.16 n.1087.

medida en que se aparta de ese bien común pierde su fuerza o virtud de obligar. Importa mucho en la lectura de estas cuestiones sobre la ley humana tener presente este orden al bien común civil como nota fundamental de la estructura íntima de esa ley.

El bien común, al que deben acomodarse totalmente las leyes humanas, es algo complejo—*constat ex multis*, dice Santo Tomás—, está constituído por muchas cosas. La comunidad civil, en efecto, está formada por muchas personas que buscan un bien para todos a través de múltiples acciones y con la intención de que perdure todo el tiempo posible; por eso la ley, si quiere atenerse a ese bien complejo, tiene que mantenerse en un tono general y común que abarque a todos, se refiera a multitud de negocios y con carácter de permanencia. Es muy interesante esta observación del Doctor Angélico sobre el carácter complejo del bien común social, que conviene retener para explicar otros aspectos de la ley humana.

Materia de la ley humana. Vicios que prohibe y virtudes que manda (a.2-3).—La ley humana es una ley moral, y su materia tiene que reducirse a las realidades morales fundamentales, que son los vicios y las virtudes.

La doctrina de Santo Tomás en este punto es de una sabiduría y de un equilibrio perfectos, que es necesario destacar, porque afecta incluso a su concepción misma de la vida social y política y tiene fáciles, pero interesantes, aplicaciones prácticas, que no será necesario señalar

La ley humana no debe prohibir todos los vicios, no exige una virtud omnímoda (2-2 q.69 a.2); debe ser tolerante con aquellos vicios o pecados que no afectan a la conservación directa de la vida social, y que sería prácticamente imposible y hasta perjudicial hacerlos desaparecer de una gran parte de los componentes de la sociedad (2-2 q.10 a.11).

La razón de esta doctrina, que a primera vista pudiera parecer un poco extraña en un teólogo, es bien sencilla y convincente (a.2). La ley, como toda regla o medida, debe acomodarse a los sujetos sobre que opera. Por eso, las leyes humanas deben atender a las condiciones y posibilidades de los súbditos, que no son iguales, ni por razón de la virtud, que es en unos mayor que en otros, ni por la misma edad y otras condiciones, bastante variables según el lugar y tiempo. Como la ley se impone a toda la comunidad o a una parte considerable de ella, donde la mayoría de los hombres son siempre imperfectos, incapaces de una vida virtuosa completa, de ahí que sólo deba prohibir los vicios más graves, sobre todo los que llevan consigo daño del prójimo (ad 1), y sin cuya prohibición no se puede conservar la sociedad, o, como dice en otro lugar, que destruyen la convivencia humana (2-2 q.77 a.1 ad 1). La ley humana trata, sin duda, de llevar a los hombres hacia la virtud perfecta, pero no lo hace súbitamente, sino por grados, pues, de lo contrario, muchos súbditos, incapaces de soportar el yugo de la ley, derivarían hacia males mayores (ad 2; *Quodlibet.* 2 q.5 a.10 ad 2).

En una cuestión anterior (q.91 a.4) probó Santo Tomás la necesidad de la ley divina, entre otras razones porque las leyes humanas no pueden prohibir ni castigar todas las malas acciones, ya que, al tratar de evitar todos los males, se quitarían también algunos bienes y se impediría la utilidad del bien común, necesaria para la convivencia humana [28]. Por otra parte, no se debe nunca olvidar que la ley humana no alcanza sino a los actos exteriores o que repercuten de alguna manera

[28] 2-2 q.78 a.1 ad 3; *De malo* q.13 a.4 ad 6.

en el exterior, y, por tanto, no puede ni debe aspirar a cohibir todos los vicios y pecados del hombre que se realizan sobre todo en su interior (q.91 a.4 ; q.100 a.9).

Esta doctrina, sin embargo, no quiere decir que la ley humana apruebe ni que considere como justos los vicios o actos malos que no prohibe ; indica solamente que no es capaz de regularlos y por eso no los castiga y los permite—dice Santo Tomás—*dispensative* [21].

Respecto a las virtudes, Santo Tomás admite (a.3) que la ley humana puede abarcar el campo de todas las virtudes, es decir, de todas las especies de virtud, pero no todos los actos de cada virtud, sino sólo aquellos que se pueden ordenar, mediata o inmediatamene, al bien común social. Más adelante (q.100 a.2) se explica con más precisión el contenido de la ley humana en esta materia, comparándola con la ley divina. La ley humana rige la comunidad civil, que está constituída por las relaciones de los hombres entre sí. Estas relaciones no se pueden establecer sino a través de actos exteriores, mediante los cuales se comunican mutuamente los hombres. Esta comunicación pertenece a la justicia, que es la virtud directiva de la comunidad humana. Por eso la ley—concluye Santo Tomás—no impone preceptos sino en la materia de justicia, y si manda actos de otras virtudes, lo hace únicamente en cuanto asumen la razón de justicia. «Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi in actibus iustitiae ; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae».

Si unimos la doctrina de estos dos lugares, tenemos que los actos de virtud pertenecen a la ley humana únicamente en cuanto ordenables al bien común civil, y esta ordenación es fruto de la justicia, sin duda la justicia legal, virtud general que a su modo encierra y ordena las demás virtudes, especialmente las justicias particulares. Se llama legal porque, gracias a ella, la vida del hombre concuerda con la ley, que dictamina ese orden al bien común (2-2 q.58 a.5 y 6). Este bien social constituye también el objeto de la prudencia gubernativa o regnativa, fuente inmediata de las leyes humanas y fuerza directiva que señala el camino para la ejecución de esa justicia legal [22].

La raíz de esta doctrina sobre la materia de la ley humana hay que buscarla en el carácter peculiar del bien común civil, que Santo Tomás apunta en diversos lugares de sus obras. La sociedad civil responde a necesidades vitales del hombre, no sólo de su vida corporal, sino principalmente de su vida superior, intelectual y, especialmente, moral. Santo Tomás llama a esta vida a que tiende la sociedad *bene vivere*, el bien vivir, no en sentido utilitario, sino plenamente humano [23]. Por consiguiente, el bien común de esta sociedad debe abarcar todos los bienes que constituyen la felicidad humana, ese bien vivir : instrumentalmente, una suficiencia de bienes materiales o corporales, capaz de atender a las necesidades inferiores de los miembros de la sociedad, y directamente, una suficiencia de bienes espirituales, culturales y, sobre todo, morales, que puedan estar al alcance de todos o de la mayoría de los ciudadanos. Estos bienes suponen necesariamente para su consecución un orden social, una paz y unidad sociales que hacen posible, mediante la cooperación de todos, la existencia, conservación y utilización de esa suficiencia de bienes humanos [24]. Por eso dice Santo Tomás que la tranquilidad pú-

[21] Q.93 a.3 ad 3 ; 2-2 q.77 a.1 ad 1 ; q.78 a.1 ad 3 ; *De malo* q.13 a.4 ad 6.
[22] 2-2 q.47 a.10-11 ; q.50 a.1c ad 1.3 ; *In Ethic.* 6 lect.7 n.1196ss.
[23] *In Ethic.* 1 lect.1 n.4 ; *In Polit.* 1 lect.1 n.31 ; *De reg. principum* 1.1 c.14.
[24] *In Ethic.* 5 lect.2 n.902-903 ; *De reg. principum* 1.1 c.2 y 15.

blica, la paz y unidad que crean el orden social son prácticamente el elemento principal—*praecipuum*—de la sociedad civil y aquello que sobre todo—*maxime*—debe intentar el gobernante [25]. Esa tranquilidad, unidad y paz sociales son fruto de la justicia y de la amistad o amor entre los hombres; justicia y amistad que serán valores de primer orden en el bien común social [26]. «El bien común—dice el P. Ramírez exponiendo a Santo Tomás—, aunque integralmente se constituya de muy variadas clases de bienes corporales y espirituales, interiores y exteriores, honestos, útiles y deleitables, sin embargo consiste principalmente en la paz y tranquilidad públicas, en la unión de los ciudadanos entre sí y con la autoridad que los gobierna, en la unidad de la nación o del estado, que es la que le da la fuerza y el verdadero ser» [27].

La ley humana, al ordenarse como fin propio y específico a ese bien común, debe adecuarse o proporcionarse a sus características. En primer lugar, la ley tendrá que ordenarse al bien vivir del hombre, a la virtud o bien espiritual, principalmente en el orden moral. Así lo apunta Santo Tomás en estos artículos que comentamos, y anteriormente había afirmado que toda ley tiene como efecto primario y fundamental hacer buenos, dar bondad moral a los súbditos (q.92 a.1). En otros lugares destaca vigorosamente la misma idea, llegando a decir que, si la ley no se ordena o proporciona a la virtud, no será ley [28].

El legislador humano, por medio de las leyes, debe atender, según sus posibilidades, a todas las necesidades del hombre, no sólo de orden moral, sino también en el plano material; por eso debe incluso ordenar y dirigir la distribución de los bienes materiales comunales, logrando la felicidad temporal, a la cual sirven orgánicamente—*organice*—esos bienes [29].

Pero todos estos objetivos los consigue la ley humana instaurando y conservando la paz y tranquilidad públicas, creando el orden social de los hombres entre sí y en relación a la autoridad; esta paz, tranquilidad y orden son el objeto y el fin más directos de esa ley [30]. La paz pública, según indicamos con Santo Tomás, proviene de la justicia y del amor o amistad, y, por consiguiente, la ley debe tender directamente a promover esa justicia y amistad entre los hombres que viven en la comunidad y a través de ellas dictaminará acerca de los asuntos comunes, pues de ahí surge la unidad que constituye la sociedad [31]. Cuando no existe paz, porque desaparece el derecho y la justicia y los hombres no se aman entre sí, entonces no hay seguridad social, y la verdadera vida en común se hace imposible [32].

Por otro lado, según dijimos, la ley humana no puede referirse más que a los actos exteriores, mediante los cuales se realiza la unión de las partes de la sociedad, actos que son regidos por la justicia y la amistad. En esta doctrina está la raíz profunda de las limitaciones que señala Santo Tomás al contenido de la ley, tanto en lo negativo—vicios—como en lo positivo—virtudes—. El fin virtuoso, de elevación moral, de educación humana, lo realiza la ley creando ese ambiente social de paz y tranquilidad, profundas y auténticas, donde puede desarrollarse adecuadamente la vida superior del hombre. Dice el Angélico que los preceptos

---

[25] *Cont. Gent.* 4,76; *Summ. Theol.* 1 q.103 a.3; *De reg. principum* l.1 c.2-5.
[26] *In Polit.* 2 l.3 n.193; 2-2 q.29 a.3 ad 3; q.180 a.2 ad 2; *De reg. principum* l.1 c.10.
[27] Ramírez, *Doctrina política de Santo Tomás* p.55
[28] *In Polit.* 1 lect.1 n.31; *In Polit.* 2 lect.13 n.277; 1-2 q.107 a.2.
[29] *In Ethic.* 5 lect.2 n.902-903; *In Polit.* 2 lect.5 n.210-221.
[30] 1-2 q.98 a.1; q.99 a.34; q.100 a.2; a.5.
[31] Q.91 a.1 ad 2; a.23; *In Polit.* 2 lect.3 n.193.
[32] *De reg. principum* c.2,3,10

de la ley prohiben únicamente los pecados más graves, para que los hombres, separados gradualmente del mal, puedan luego por sí mismos ejercitarse en las virtudes, *per se ipsos ad virtutem exerceantur* [33].

Así se explica esa denominación especial que en casi todo este tratado de la ley Santo Tomás aplica al bien común de la ley humana. Generalmente lo llama utilidad común, salud pública, felicidad común, bienestar público y otras fórmulas parecidas que denotan su limitación frente al bien común humano como tal, que define a la ley natural y a la ley moral en su sentido más general (cf. *Introducción a la cuestión 90*, a.2).

IV. La obligación de la ley humana. Su naturaleza moral

Santo Tomás estudia en este artículo el carácter moral, de conciencia, que posee la obligación impuesta por la ley humana. El aspecto más propiamente jurídico de esa obligación, o sea su imperatividad o coactividad, en su contenido de sanción externa, lo ha apuntado en el artículo siguiente (a.5) y en otros lugares de este tratado y de sus obras, sin asignarle lugar especial [34].

El problema de la obligación de conciencia se plantea en las leyes puramente humanas, «leges positae humanitus», o sea leyes por para determinación de la ley natural, no en las que se derivan como conclusiones, ya que éstas, según vimos, tienen una fuerza de obligación que les viene de la ley natural, y las leyes humanas ni pueden quitársela ni disminuirla, so pena de hacerse injustas, sin verdadera fuerza obligatoria [35]. Las leyes que derivan como determinaciones de la ley natural tienen vigor exclusivamente en virtud de la autoridad humana, y por ello suscitan la cuestión de su obligación, si posee carácter verdaderamente moral, de conciencia, o solamente jurídico y externo, en definitiva meramente penal. Santo Tomás conoce la existencia de las leyes moralmente penales; pero, que sepamos, no las estudia directamente (2-2 q.186 a.9 ad 1.2).

La doctrina de Santo Tomás respecto de la obligación de todas estas leyes es clara y tajante. Las leyes humanas, propiamente tales, pueden ser justas e injustas. Las leyes justas obligan siempre en conciencia. Las leyes injustas presentan dos formas distintas, según provenga su injusticia de la oposición al bien humano o al bien divino. En el primer caso, son leyes que no obligan de suyo en conciencia, a no ser para evitar el escándalo o cuando los males que se siguen son superiores al bien que se ha de conseguir; más que leyes son violencias, dice el Angélico. Cuando se oponen al bien divino, porque inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina, no pueden ser observadas en conciencia, de ningún modo y bajo ninguna razón.

Esta doctrina tiene fundamentos teológicos muy sólidos en la Sagrada Escritura y ha sido recogida íntegramente y autorizada repetidas veces por la Iglesia.

En el *Sed contra* recuerda Santo Tomás un texto de la primera Epístola de San Pedro (2,19), y en el mismo lugar, unos versículos antes (13-14), dice el Apóstol: *Por amor del Señor estad sujetos a toda*

[33] *Quodl.* 2 q.5 a.10 ad 2.
[34] Q.90 a.3 ad 2; q.92 a.2; q.95 a.1; q.100 a.9; 2-2 q.67 a.1; *In Ethic.* 10 lect.14 n.2148-2153.
[35] Q.95 a.2; 2-2 q.60 a.5c et ad 1.

autoridad humana, ya al emperador como soberano, ya a los gobernadores como delegados suyos, para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. San Pablo, en su Epístola a los Romanos (13,1-7), en un texto que Santo Tomás recoge sumariamente (ad 1), amplía ese mismo pensamiento, señalando los fundamentos de esta doctrina: *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro del Dios para el bien; pero, si haces el mal, teme; que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. Es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios, constantemente ocupados en eso. Pagad a todos lo que debáis: a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.*

Los Sumos Pontífices, partiendo de estas afirmaciones de las fuentes reveladas, han comentado y ampliado en distintas ocasiones su contenido, aplicándolo a diversas situaciones históricas. Como ejemplo pueden verse algunos documentos de León XIII, que parecen transcribir y glosar en este punto el mismo texto de Santo Tomás. «Es obligación muy verdadera la de prestar reverencia a la autoridad y obedecer con sumisión las leyes justas, quedando así los ciudadanos libres de la injusticia de los inicuos gracias a la fuerza y vigilancia de la ley. La potestad legítima viene de Dios, y el que resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios; con lo cual queda muy ennoblecida la obediencia, ya que ésta se presta a la más justa y elevada autoridad; pero, cuando falta el derecho de mandar o se manda algo contra la razón, contra la ley eterna o los mandamientos divinos, es justo no obedecer a los hombres, se entiende para obedecer a Dios» [40]. El mismo León XIII acude, para confirmar esta doctrina, al ejemplo de los primeros cristianos y al testimonio de autores primitivos [41]. Santo Tomás señala también en este artículo los fundamentos racionales de la precedente doctrina. En primer lugar, las leyes justas obligan en conciencia, porque se derivan de la ley eterna y de ella reciben una fuerza de obligación que afecta evidentemente a la conciencia. En cuestiones anteriores, como hemos anotado ya, examinó esta derivación de la ley eterna, sobre todo a través de la ley natural, que es una participación de ella (q.91 a.3; q.95 a.2); de estas leyes participa la ley humana su obligación en conciencia. Por eso, el resistir a la autoridad que dicta la ley humana—dice Santo Tomás glosando a San Pablo (ad 1)—en aquellas cosas que le pertenecen, es resistir a Dios y hacerse por ello reo en conciencia; en el juicio de la ley humana, cuando es justa, está contenido el juicio de Dios, que es juicio de conciencia, según oponía la objeción (obj.1).

Además, añade el Angélico, el hombre es parte de la multitud y se debe a ella, tiene obligación en conciencia de ordenarse al bien común de la sociedad, dirigido por la autoridad a través de leyes justas. En conciencia, el hombre no puede dejar de someterse a las leyes que en-

[40] LEÓN XIII, *Libertas* n.15: Col. encícl. y cartas pontif. (A. C. E., Madrid 1942) p.191-192. Cf. *Sapientiae christianae:* ed. cit., p.215-216; *Immortale Dei* n.14 p.165; *Libertas* n.12 p.190; *Rerum novarum* n.38 p.445

[41] *Diuturnum* n.20-21: ed. cit., p.114-115.

carnan y determinan en concreto esa exigencia natural de su ser social, que de otra manera quedaría sin sentido.

Es muy interesante destacar las condiciones que exige Santo Tomás en una ley realmente justa: 1.°, por razón del fin, debe ordenarse al bien común social; 2.°, por razón de su autor, no debe exceder los límites de la jurisdicción que compete a la autoridad legislante, y 3.°, por razón de la forma, cuando se imponen las cargas a los súbditos según una igualdad proporcional. La justicia de una ley depende de estas tres condiciones, que deben acumularse en ella; no basta cumplir sólo alguna de ellas. La ordenación al bien común es, sin duda, la raíz de esta obligación moral, que es una necesidad de fin; pero no todo orden al bien común es ley ni se impone como obligación moral. Tratándose de una ley puramente humana, de algo no impuesto por la ley natural, es decir, de un orden al bien común no exigido por ley natural, esa ley humana no tendría ni eficacia ni valor si no emana de una autoridad auténtica, de una razón común, única que puede tener como objeto propio ese bien común y empujar eficazmente hacia él (q.90 a.3). La igualdad proporcional en las cargas impuestas por la ley es una concreción de ese bien común, que substancialmente es un orden de bienes presidido por la justicia.

La gravedad moral de esta obligación de las leyes humanas dependerá también de esas condiciones: de su mayor o menor relación al bien común en cosas que no afecten directamente al derecho natural de la sociedad, pero determinada esa relación por la autoridad competente, según su voluntad y criterio justo de igualdad proporcional, pues sólo esa autoridad puede señalar concretamente, en materias de suyo indiferentes o indeterminadas, ese orden *obligatorio* al bien común. Los teólogos posteriores aplican expresamente estas doctrinas de Santo Tomás y admiten que pueden darse, y de hecho se dan, infracciones de la ley humana con gravedad de pecado mortal. Vitoria estudió con particular atención y maestría todo este problema en una de sus famosas *Relecciones*[**].

Notemos, finalmente, que para Santo Tomás, siguiendo la línea de la Sagrada Escritura cuyos textos hemos transcrito, el valor obligatorio de la ley humana no depende, de suyo, de la cualidad religiosa de la autoridad. El derecho divino no quita el derecho humano, y los príncipes o gobernantes, aunque no tengan la fe, cuando su autoridad es realmente legítima por derecho natural, pueden dictar en materia justa leyes obligatorias en conciencia, que los cristianos deben respetar y obedecer, porque toda autoridad viene de Dios (2-2 q.10 a.10; q.12 a.2; q.104 a.6).

Un problema más complicado presentan las leyes injustas, que para Santo Tomás, según hemos dicho, adoptan dos formas distintas. Las leyes pueden ser injustas, en primer lugar, por su oposición al bien humano, que proviene de la falta de alguna de aquellas tres condiciones señaladas anteriormente. Y así, es injusta una ley cuando no busca la utilidad común, sino exclusivamente el provecho o la gloria del soberano, de la clase gobernante o de cualquier otro limitado sector social. También si se refiere a materias sobre las que no tiene potestad el gobernante o suponen una autoridad que no posee el legislador; y, finalmente, si falla la justicia distributiva en el reparto de las cargas sociales, aun cuando de hecho redunde en beneficio del bien común. Estas leyes no tienen fuerza obligatoria en conciencia, dice Santo Tomás, porque en realidad no son leyes, sino violencias y mandatos injustos. El poder social, que viene de Dios a través de las exigencias naturales de la socie

[**] *De potestate civili* n.15-20 ed. P. Getino (Madrid 1934) t.2 p.193ss.

dad, no puede extenderse a una materia evidentemente contraria a la justicia, creación también de Dios (ad 3). El hombre, dice en otro lugar, debe obedecer a los príncipes y gobernantes según lo requiere el orden de la justicia, que no se salva cuando la autoridad no es justa, sino usurpada, o si manda cosas contrarias al derecho; en estos casos no se les debe obedecer (2-2 q.104 a.6 ad 3).

Sin embargo, estas leyes injustas, contrarias únicamente al bien humano, pueden llegar en algunos casos a ligar la conciencia. Santo Tomás señala como motivos principales el grave escándalo y la turbación social que se pueden seguir de no obedecer la ley o bien los males mayores y los peligros personales y públicos que acarrearía esa desobediencia [39]. La razón de esto es bien sencilla: el bien común social de la paz y vida comunal es superior al bien particular, y la ley natural, a veces, manda sacrificar a éste en aras de aquél; por eso dice aquí Santo Tomás «que el hombre debe ceder en este caso su derecho».

Las leyes injustas, contrarias al bien divino, por oponerse directamente a la ley divina, a los mandatos de Dios, no pueden tener fuerza de obligación en ningún caso y bajo ningún motivo. El poder humano no puede alcanzar esta zona de la vida del hombre y no puede, por tanto, obligar a su obediencia (ad 2).

En toda esta doctrina de la obligatoriedad y obediencia a las leyes injustas está implicada la importante teoría sobre la tiranía y la resistencia al tirano, cuyas líneas esenciales Santo Tomás ha señalado, con singular penetración, en otros lugares, pero que no podemos exponer aquí [40].

V. Extensión de la ley humana (a.5-6)

Santo Tomás estudia en estos dos artículos la obligación o poder de la ley humana en su extensión a los súbditos. Primeramente, si todos los hombres, es decir, si todos los súbditos, e incluso el príncipe y gobernantes, están sometidos a la ley (a.5); y luego, si este sometimiento es total a la letra de la ley y no puede en algún caso obrarse justamente fuera de lo que la ley dice (a.6).

El texto del artículo 5 es perfectamente claro y no tiene correspondencias apreciables, que sepamos, en otros lugares de las obras de Santo Tomás. La ley humana presenta dos aspectos: uno directivo, regulador, y otro coactivo o penal. En el primer aspecto, como regla directiva y moralmente obligatoria, la ley se extiende a todos los súbditos que caen bajo la autoridad del legislador, a no ser que, por estar sometidos a una ley superior, estén dispensados del mandato de un inferior. En el aspecto coactivo, penal, la ley sólo opera sobre los que obran injustamente, que no se someten voluntariamente a ella. En este sentido dice la Sagrada Escritura que el justo no tiene ley (ad 1) o que los hijos de Dios se rigen, no por la ley, sino por el Espíritu Santo (ad 2).

Un problema importante se plantea en el ad 3 acerca de las relaciones entre el príncipe o gobernante y la ley que su prudencia dicta. Santo Tomás somete decididamente el príncipe a su propia ley en cuanto a la fuerza directiva o reguladora de ésta; tiene, pues, obligación moral de cumplirla voluntariamente, con más razón que sus súbditos, aunque

[39] Ad 3; 2-2 q.42 a.2 a 3; q.104 a.6 ad 3.
[40] Una exposición interesante y aguda en E. Galán y Gutiérrez, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1945).

normalmente no pueda estar sometido, en caso de incumplimiento, a su fuerza coactiva. Así interpreta Santo Tomás el axioma romano: *Princeps legibus solutus est.* Por otro lado, el príncipe o gobernante está por encima de la ley, en el sentido que puede, si es razonable y justo, *si expediens fuerit,* cambiar la ley o dispensarla según el lugar o tiempo.

El artículo 6 matiza el sentido de este sometimiento a la ley con una doctrina que más adelante Santo Tomás explicará a la luz de la epiqueya o equidad, virtud especial, parte subjetiva de la justicia, que Aristóteles y los romanos ya habían señalado [41].

La ley se ordena al bien común social, y de él depende su obligación; por eso la intención del legislador justo se refiere siempre a esa utilidad común. Ahora bien, el legislador no puede prever los casos que han de ocurrir al aplicar la ley ni debe señalarlos en ella aunque los conociera (ad 3); puede, por tanto, suceder, como la experiencia enseña y lo indican los ejemplos señalados por Santo Tomás, que el cumplimiento de la letra de una ley vaya contra ese bien común, es decir, contra la intención misma del legislador, y entonces esa ley no debe ser observada, no obliga en tal momento determinado. El someterse a la letra de la ley sería contrariar el derecho natural, ir contra la justicia y el bien común, y por ello en estos casos hay que recurrir a la epiqueya o equidad, que responden a lo que el mismo legislador juzgaría en ese caso, e incluso determinaría, si pudiese, con una ley [42]. La epiqueya o equidad es una virtud, parte subjetiva o específica de la justicia legal, mediante la cual obramos rectamente sin sometemos en un caso determinado a lo que una ley humana dicta cuando su cumplimiento va contra la justicia o el bien común [43]. Este juicio de la epiqueya o equidad no se refiere al valor de la ley en sí misma, sino a su aplicación en un momento determinado (ad 1.2; 2-2 q.100 a.1 ad 2).

Sin embargo, el uso de esta virtud es sumamente delicado, porque no puede utilizarse en cualquier momento con plena libertad individual. La interpretación de la ley y de la justicia o de la injusticia de su aplicación, determinando lo que es útil o nocivo a la comunidad, no pertenece de suyo a los particulares, sino a la autoridad, que, en virtud de estas anomalías que suelen suceder, puede dispensar justamente las leyes (q.97 a.4). Unicamente cuando surge repentinamente un peligro o una nueva situación y no se puede acudir a la autoridad competente, la misma necesidad implica ya dispensa de esa ley, y el obrar por encima de ella pertenece entonces a la epiqueya o equidad. Es la doctrina clara de Santo Tomás en este artículo.

En otro lugar (2-2 q.147 a.4) afirma que, cuando la causa de obrar contra la ley es evidente, puede el hombre por sí mismo dispensarse, sobre todo cuando interviene una costumbre contraria o no es fácil acudir a la autoridad superior; cuando la causa es sólo dudosa, debe recurrirse al superior para que dispense, y, si esto no es posible, obrar entonces conforme a la ley, según se dice aquí (ad 2).

En todos estos principios de Santo Tomás está subyacente y apuntada ya una doctrina importante acerca del derecho natural, al cual en definitiva se reduce la equidad, como control directivo y fuente jurídica subsidiaria y complementaria en la creación, interpretación y aplicación de la ley humana y del derecho positivo general [44].

---

[41] 2-2 q.60 a.5 ad 2; q.80 a.u. ad 4-5; q.120 a.1-2; *In Ethic.* 5 lect.16 n.1078.1090.
[42] 2-2 q.60 a.6 ad 2; q.120 a.1; *In Ethic.* 5 lect.16 n.1086.
[43] 2-2 q.120 a.1-2; *In Ethic.* 5 lect.16 n.1090
[44] *In Ethic.* 5 lect.16 n.1081-1082.1086.

VI. *Mutabilidad de la ley humana (q.97)*

En la última cuestión que dedica a la ley humana trata Santo Tomás de un importante carácter o propiedad que se deriva inmediatamente de su naturaleza: su mutabilidad o historicidad. Primero, la mutabilidad en general, sus raíces fundamentales (a.1), y luego la mutabilidad en especial, las causas concretas más importantes de esa mutación o cambio, que reduce a tres: cuando lo exige un bien mayor suficiente (a.2), la costumbre (a.3) y la dispensa (a.4).

Mutabilidad o historicidad de la ley humana (a.1).—Santo Tomás da como evidente el hecho histórico del cambio de las leyes humanas, y trata de explicarlo y justificarlo racionalmente, indicando sus raíces fundamentales. Primeramente señala dos causas importantes de esa mutación, a saber: la naturaleza de la fuente de la ley, que es la razón humana, cambiante y progresiva, y las diversas y multiformes situaciones en que pueden encontrarse los hombres que son sujeto de la ley.

La humana razón es mudable e imperfecta (ad 1) y avanza gradualmente de lo imperfecto a lo más perfecto a través de un trabajoso proceso, lleno de tanteos y resultados infructuosos, que van, sin embargo, poco a poco conquistando la verdad. Así ha sucedido en el orden especulativo de las ciencias y artes humanas y de modo análogo ha sucedido y tiene que suceder en el campo práctico de las leyes y normas sociales y políticas, creación de la razón humana, que comienzan con manifestaciones imperfectas y van, o deben ir, progresivamente perfeccionándose, por sucesivos cambios, a compás de la experiencia y de las exigencias variables de la común utilidad [43].

Y es que una ley perfecta supone una larga experiencia, mucho tiempo y muchos años—*multo tempore et multis annis*—, donde se aprecian patentemente las deficiencias que es necesario corregir y aparecen nuevas exigencias de la convivencia que piden adecuada dirección normativa (*In Polit.* 2 lect.5 n.210).

Otra causa, no menos importante, de esta mutabilidad de la ley positiva se encuentra en la naturaleza de los actos humanos, materia que debe regular con sus normas. Las situaciones y condiciones existenciales de la vida humana están sujetas a mutación, y esa diversidad de situaciones exige muchas veces nuevas leyes o nueva adaptación de las anteriores; en suma, cambio o mutación de la ley. La raíz, pues, de esa mutación hay que buscarla principalmente en el carácter mudable y contingente de los actos concretos de la vida humana, que no pueden ser tratados de una manera totalmente inflexible, ni siquiera con esa necesidad que es posible en las ciencias especulativas (ad 2; q.91 a.3 ad 3).

Sin embargo, la razón más radical de esa mutabilidad quizás haya que colocarla en la naturaleza del *bien común social, objeto especificador* de la ley humana. Esta en tanto se cambia, dice Santo Tomás (a.2), en cuanto lo exige el bien común, y la rectitud de la ley se mide por el orden a esa utilidad pública, que no siempre se adapta o proporciona a realidades idénticas o permanentes, sino variables, que hacen cambiar el sentido de ese bien común y, por consiguiente, la rectitud de la

[43] *In Polit.* 2 lect.12 n.290.

ley (*hic*, ad 3). No olvidemos que el bien común social es esencialmente complejo, *constat ex multis* (q.96 a.1).

En el aspecto político señala también Santo Tomás la necesidad del cambio de leyes y de sistema legislativo, según varíen los regímenes políticos que justamente se imponga a sí misma la sociedad. No siempre, por ejemplo, sirven las mismas leyes o idéntico sistema legislativo en una democracia y en un régimen aristocrático [46].

Es interesante señalar la agudeza y el fino sentido histórico de Santo Tomás al destacar el hecho y las causas de la mutabilidad de las leyes humanas, doctrina que, sin querer establecer fáciles concordismos, tiene, sin embargo, como se habrá visto, íntima relación con las exigencias auténticas de una sana historicidad—no historicismo—, que es necesario admitir tanto en el campo especulativo como sobre todo, en grado distinto y mayor, en el terreno práctico del arte y de la moral, especialmente en su sector jurídico y político. De ahí que con justicia podamos aplicar a este concepto de Santo Tomás *sobre la mutación* o mutabilidad de las leyes el término moderno de *historicidad*.

Mutación de la ley cuando surge un bien mayor (a.2).—Santo Tomás comienza a examinar los modos concretos de realizarse la mutación de la ley, señalando con sano juicio práctico y gran equilibrio jurídico los límites prudenciales de esa mutación. Las leyes no deben cambiarse con facilidad, aunque se trate de evidentes, pero pequeñas mejoras, sino sólo en caso de una gran utilidad o necesidad (ad 2).

La razón de esta doctrina es aguda y profunda. La mutación de la ley lleva siempre consigo un daño del bien común, en cuanto destruye una costumbre creada por el cumplimiento prolongado de la ley. Las leyes humanas son verdaderamente eficaces cuando se enraízan en la vida social y jurídica gracias a la costumbre; y su fuerza imperativa se disminuye cuando no va acompañada de ese ejercicio constante que crea la costumbre [47]. Por consiguiente, sólo será justo y conveniente a la autoridad común cambiar una ley cuando los grandes beneficios de las nuevas normas compensen los daños que acarrea el cambio. Para Santo Tomás son causas justificantes una utilidad máxima y evidentísima que se busque acertadamente con esa mutación, o una necesidad urgente, cuando, por ejemplo, la ley anterior contiene injusticias manifiestas o su cumplimiento daña a muchos miembros de la comunidad. Aunque se encuentren algunos errores y defectos en las leyes que de verdad rigen la sociedad—señala Santo Tomás con Aristóteles—, no se las debe cambiar mientras no aparezcan grandes ventajas, mucho mayores que los males subsiguientes al cambio (ib., n.294). Suele suceder —dice un poco antes—que en el fácil cambio de las leyes, bajo la máscara del bien común—*sub specie communis boni*—, se llegue en realidad a una cierta disolución de la vida social y política, que sería altamente peligrosa, *quod valde periculosum est* (ib., n.289).

La costumbre y la mutación de la ley (a.3).—Santo Tomás coloca su breve, pero enjundioso estudio de la costumbre como norma jurídica en esta cuestión de la mutación de las leyes humanas, pero su doctrina tiene un alcance más universal. La resolución de este artículo afirma que la costumbre no sólo puede abrogar o destruir la ley escrita, sino que ella misma tiene fuerza de ley, es una especie de ley y, al mismo tiempo, constituye un intérprete de esas leyes escritas.

---

[46] Q.95 a.4; q.100 a.2; q.104 a.3 ad 2; *In Ethic.* 5 lect.12 n.1030.
[47] *In Polit.* 2 lect.12 n.395.

El problema se plantea exclusivamente en las leyes propiamente humanas. La ley natural y la ley divina no pueden cambiarse por costumbres contrarias, que son siempre injustas y nunca pueden alcanzan fuerza de ley, ya que tales leyes no proceden de la autoridad humana, sino de la razón y voluntad de Dios. En cambio, en el campo de las leyes humanas, la costumbre ocupa un lugar destacado al lado de las leyes escritas procedentes directamente de la autoridad social [48].

En el artículo anterior hemos visto cómo la costumbre interviene poderosamente dando eficacia a las leyes cuando es fruto de su cumplimiento prolongado. Ahora Santo Tomás afirma vigorosamente que la costumbre puede ser por sí misma una verdadera ley, una especie distinta dentro de las demás leyes humanas, teniendo, como ellas, valor normativo y obligatorio. Los fundamentos de esta doctrina son muy significativos. La ley es un efecto de la razón y de la voluntad humanas, que no sólo se manifiestan por palabras y escritos, sino también a través de la conducta y maneras de obrar, que expresan elocuentemente lo que se piensa y desea. Las palabras o escritos de la autoridad pueden evidentemente cambiar una ley o exponer e interpretar su sentido, al manifestar exteriormente el pensamiento y el querer del legislador. De modo análogo, la repetición de ciertos actos determinados, al engendrar una costumbre social, demuestran eficacísimamente—*efficacissime*—el pensamiento y la voluntad de la comunidad. Esa costumbre tendrá, pues, fuerza de ley obligatoria, de norma jurídica, y abrogará la ley humana contraria o será al menos intérprete autorizado de su sentido y del alcance verdadero de su aplicación.

La costumbre, para tener tales características, ha de ser conforme al derecho natural, lo que significa que se ordena al bien común de la sociedad; de lo contrario, no tendría valor jurídico y obligatorio, según indicamos más arriba. En su fuerza obligatoria, como señala Santo Tomás (ad 3), no es ajena la autoridad, fuente imprescindible de toda ley y de toda obligación. Cuando la costumbre se crea en una sociedad democrática o libre que puede darse a sí misma la ley, vale más el consentimiento de la multitud, encarnado en la costumbre, que la autoridad del gobernante, que no actúa sino haciendo las veces de la comunidad. Una persona privada no puede crear normas jurídicas, pero sí lo puede hacer toda la comunidad, unida en el hecho de una costumbre común. En el caso diverso de comunidades no libres, sometidas a una autoridad independiente, a quien únicamente compete dictar la ley, la costumbre adquiere, sin embargo, fuerza obligatoria, carácter de ley, por el hecho de ser admitida o tolerada por los gobernantes, que es como una aprobación implícita de su valor jurídico y de su fuerza obligatoria.

En otra de las objeciones (obj.2) se plantea una interesante aporía. El reconocimiento de la costumbre como verdadera ley parece implicar un círculo vicioso. La costumbre supone en el caso presente, al menos inicialmente, ir contra la ley establecida, que será abrogada por esa misma costumbre, que adquiere así fuerza de ley. No parece admisible que una injusticia manifiesta—oposición a la ley—pueda crear por su sola repetición algo esencialmente justo, como es una ley o norma obligatoria.

Santo Tomás, para resolver este auténtico problema, acude a la doctrina anterior sobre la necesidad de la epiqueya o equidad, que hemos estudiado ya (q.96 a.6). Las leyes humanas fallan a veces, y es necesario obrar fuera de lo que su letra dice; cuando las circunstancias se

[48] Ad 1; *Quodl.* 9 q.7 a.15; *Quodl.* 2 q.4 a.8.

repiten, los mismos actos multiplicados pueden crear una costumbre contraria a la letra de la ley, que muestra así su inutilidad o incluso su carácter perjudicial. Por eso, cuando la utilidad de la ley permanece en pie, a pesar de sus fallos concretos, la costumbre no debe prevalecer sobre ella, a no ser que se halle de tal modo enraizada en la vida social, que sería contrario al bien común imponer la primitiva ley. Una de las condiciones de la ley, recuerda aquí Santo Tomás, es que se acomode a las costumbres de la patria (q.95 a.3).

La dispensa de la ley humana (a.4).—La última forma de mutación de la ley es la dispensa. Para Santo Tomás, la dispensa de la ley es como una distribución o aplicación conveniente de sus preceptos y conveniencias. Dispensar no es otra cosa que señalar la manera como los preceptos generales de una ley no han de ser observados en casos particulares en que no conviene su cumplimiento por ser perjudicial o impedir bienes superiores (2-2 q.88 a.10; q.89 a.9). La dispensa no significa propiamente falta de obediencia a la ley, que sería contraria a la ley natural y al mandato divino, sino más bien una determinación o declaración autorizada de que en este caso concreto no se aplica la ley, no existe su obligación (2-2 q.98 a.10 ad 2). Esta dispensa no se puede hacer dañando al bien común, sino buscando su mayor progreso (ad 1), y, por tanto, su realización está encomendada a la autoridad, que es gerente de ese bien común; hacerlo de otra manera, fuera de los casos urgentes, imprevisibles y evidentes, sería grandemente peligroso para la vida social. La autoridad incluso debe hacerlo racional y justamente, es decir, con fidelidad, atendiendo al bien común, y con prudencia, dándose cuenta exacta de las razones suficientes que exigen la dispensa.

Más adelante, al estudiar la indispensabilidad del decálogo (q.100 a.8), analiza Santo Tomás con cierto detenimiento el alcance de estas dispensas de la ley. La dispensa se justifica cuando el cumplimiento de la letra de la ley va contra la intención del legislador, según la doctrina explicada anteriormente (q.96 a.6). Ahora bien, la intención del legislador humano se refiere primaria y principalmente al bien común, y en segundo lugar, al orden de la justicia y de la virtud, que conservan ese bien común o conducen a él. Por eso, añade Santo Tomás, los preceptos que se refieren a la conservación del bien común y al orden de la justicia y de la virtud no pueden jamás ser dispensados. Por ejemplo, dice, no podrían dispensarse los mandatos que se imponen a una comunidad de no destruir a una nación o ciudad, de no entregarla a los enemigos ni hacer ninguna injusticia o vicio. En definitiva, estos preceptos pertenecen substancialmente a la ley natural. En cambio, son dispensables, según las circunstancias, los mandatos que imponen cosas ordenadas a la consecución de los bienes anteriores, pero cuyo incumplimiento no les causaría, en casos determinados, ningún daño importante. Por ejemplo, termina Santo Tomás, para la guardia de la ciudad se establecen turnos de vigilancia, de cuyo cumplimiento se puede dispensar a ciertas personas para lograr de ellas, en otros terrenos, utilidades mayores.

Toda esta doctrina se refiere a la ley humana, no a la ley natural, que no permite dispensa propia, al menos en sus principios primarios. La ley divina, ley positiva dictada por Dios, admite dispensa, de modo análogo a la ley humana, pero sólo en las materias que sean capaces de tal dispensa [49].

[49] Ad 3; q.100 a.8; 2-2 q.89 a.9 ad 1; *Cont. gent.* 3,125.

CUESTION 95

(In quatuor articulos divisa)

De lege humana

De la ley humana

Deinde considerandum est de lege humana (cf. q.93 introd.). Et primo quidem, de ipsa lege secundum se; secundo, de potestate eius (q.96); tertio, de eius mutabilitate (q.97).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de utilitate ipsius.
Secundo: de origine eius.
Tertio: de qualitate ipsius.
Quarto: de divisione eiusdem.

A continuación hemos de estudiar la ley humana. Y en primer lugar, la ley humana considerada en sí misma; después, su poder, y, por último, su mutabilidad.

Acerca del primer punto, se nos ofrecen cuatro cosas a considerar:

Primera: de su utilidad.
Segunda: de su origen.
Tercera: de su cualidad.
Cuarta: de su división.

ARTICULO 1

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus [a]

Si fué útil la institución de leyes por los hombres

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

1. Intentio enim cuiuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra (q.92 a.1) dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Praeterea, sicut dicit Philosophus in V "Ethic." [b], "ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animatum". Sed iustitia animata est melior quam inanimata, quae legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio iusti huc committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua ederetur.

3. Praeterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis (q.90 a.1.2) patet. Sed

Dificultades. Parece que no fué útil que los hombres establecieran leyes.

1. Es objeto de toda ley hacer buenos a los hombres, como se ha dicho. Pero los hombres son inducidos al bien voluntariamente por medio de consejos, mejor que coaccionados por las leyes. Luego no fué necesario instituir leyes.

2. Como dice el Filósofo, "los hombres recurren al juez como a la justicia viviente". Ahora bien, la justicia animada es superior a la inanimada contenida en las leyes. Por eso, mejor hubiese sido encomendar la ejecución de la justicia al arbitrio de jueces que instituir leyes a este propósito.

3. Toda ley es norma de los actos humanos, como consta por lo dicho. Pero, realizándose los actos hu-

---

[a] Supra q.91 a.3; *Ethic.* 10 lect.14.
[b] C.4 n.7 (Bk 1132a22): ST.II., lect.6.

manos en las cosas singulares, que son infinitas, no pueden apreciarse debidamente los asuntos que se refieren a la dirección de esos actos humanos si no es por algún sabio que se fije en cada una de ellas. Por eso, mejor hubiese sido que la dirección de los actos humanos estuviese confiada al arbitrio de los sabios que a unas cuantas leyes elaboradas por los hombres. *Por tanto*, no fué necesario instituir leyes humanas.

cum humani actus consistant in singularibus, quae sunt infinita, non possunt ea quae ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Por otra parte, dice San Isidoro: "Se instituyeron leyes para que, por temor de ellas, se refrene la audacia, quede defendida la inocencia en medio de los malos, y para que la fuerza agresora de los malvados sea coartada por el temor del castigo". Siendo estas cosas sumamente necesarias al género humano, síguese que fué necesario instituir leyes humanas.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro "Etymol."[2]: Factae sunt leges ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas". Sed haec sunt maxime necessaria humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Respuesta. Como consta por lo dicho, el hombre tiene por naturaleza cierta disposición para la virtud; pero la perfección de la virtud ha de venir al hombre mediante un trabajo disciplinar. Como vemos también que el hombre cubre sus necesidades por medio del trabajo, v.gr., la necesidad del alimento y del vestido. Ciertamente, posee por naturaleza los principios para tales adquisiciones —inteligencia y brazos—; pero no tiene su complemento como los demás animales, a los cuales la naturaleza suministra abundante sustento y vestido. Pues bien, para la adquisición de esta disciplina no siempre se encuentra capacitado el hombre; porque la perfección de la virtud consiste principalmente en el retraimiento de los deleites ilegítimos, hacia los cuales están muy inclinados los hombres, sobre todo los jóvenes, para quienes la disciplina es más eficaz. Por eso es más necesario

Respondeo dicendum quod sicut ex supradictis (q.63 a.1; q.94 a.3) patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt

[2] L.5 c.20: ML 82,202.

proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur: quia sicut Philosophus dicit, in I "Polit." [1], "sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium"; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.

que alguien imponga esa disciplina a los hombres, para atraerlos a la virtud. Para aquellos jóvenes que, por una disposición natural, por la costumbre, o más aún, por un don divino, están inclinados a la virtud, es suficiente la disciplina paterna, que se basa en los consejos. Pero hay algunos protervos, propensos al vicio, que no se conmueven fácilmente con las palabras; a ésos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor; así, desistiendo al menos de hacer el mal, dejarán tranquila la vida de los demás; y, finalmente, ellos mismos, por la costumbre, vendrán a hacer voluntariamente lo que en un principio hacían por miedo, y llegarán a ser virtuosos. Pues esta disciplina que obliga con el temor al castigo es la disciplina de las leyes. Por lo tanto, para la paz y virtud de los hombres fué necesario la institución de leyes, porque, como dice el Filósofo, "el hombre, si es perfecto por su virtud, es el mejor de todos los animales; pero, si está apartado del cumplimiento de la ley, es el peor de todos ellos". Porque el hombre tiene el arma de la inteligencia para saciar sus concupiscencias y sus pasiones, y los animales no.

Ad primum ergo dicendum quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non inducuntur ad virtutem nisi cogantur.

Soluciones. 1. Los hombres bien dispuestos son inducidos a la virtud por medio de consejos, voluntariamente, mejor que por medio de la coacción; pero hay algunos mal dispuestos, que no se inclinan a la virtud si no son coaccionados.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, I "Rhetor." [2], "melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio". Et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de

2. Como dice el Filósofo, "mejor es que todas las cosas estén reguladas por la ley que dejarlas al arbitrio de los jueces". En primer lugar, porque es más fácil encontrar unos pocos sabios que basten para instituir leyes justas que los muchos que se requerirían para juzgar rectamente en cada caso particular.—En se-

[1] C.1 n.13 (Bk 1253a31).
[2] C.1 n.7 (Bk 1354a31)

gundo lugar, porque los legisladores consideran durante mucho tiempo lo que ha de imponer la ley, mientras que los juicios de los hechos particulares se formulan en casos que ocurren súbitamente; y el hombre puede ver más fácilmente lo que es recto después de considerar muchos casos que sólo tras el estudio de uno.— Y, por último, porque los legisladores juzgan en universal y sobre hechos futuros, mientras que los hombres que presiden en los juicios juzgan de asuntos presentes, asuntos en los que están afectados por el amor, el odio o cualquier otra pasión; y así se falsean los juicios.

Por tanto, como la justicia viviente del juez no se encuentra en muchas personas y, además, es muy flexible, se impone la necesidad, siempre que sea posible, de instituir una ley que determine cómo se ha de juzgar, y de dejar poquísimos asuntos a la decisión de los hombres.

3. Como en el mismo pasaje dice el Filósofo, es necesario encomendar a los jueces algunas cosas tan particulares que no pueden ser comprendidas en la ley, v. gr., si un hecho ha sucedido o no ha sucedido, y otras de este género.

singulis. — Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit: sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. — Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris: sed homines iudicii praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium.

Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, lege determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum quod quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, "necesse est committere iudicibus", ut ibidem Philosophus dicit: puta "de eo quod est factum esse vel esse", et de aliis huiusmodi.

ARTICULO 2

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur [a]

Si toda ley instituída por el hombre se deriva de la ley natural

Dificultades. Parece que no todas las leyes instituídas por el hombre se derivan de la ley natural.

1. Dice el Filósofo que "lo justo legal es aquello que en principio no exige ser así o de otra manera". En las cosas que derivan de la ley na-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

1. Dicit enim Philosophus, in V "Ethic." [b], quod "iustum legale est quod ex principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter

[a] *Sent.* 3 d.37 a.3; 4 d.15 q.3 a.1 q.ª4; a.2 q.ª1; *Cont. Gent.* 3,123; *Ethic.* 1 lect.12.

[b] C.1 n.8 (BK 1354b13).
C.7 n.1 (BK 1134b20): S.TH., lect.12

fiat". Sed in his quae oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quae sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturae.

2. Praeterea, ius positivum dividitur contra ius naturale: ut patet per Isidorum, in libro "Etymol." [1], et per Philosophum, in V "Ethic." [2] Sed quae derivantur a principiis communibus legis naturae sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae, ut supra (q.94 a.4) dictum est. Ergo ea quae sunt de lege humana, non derivantur a lege naturae.

3. Praeterea, lex naturae est eadem apud omnes: dicit enim Philosophus, in V "Ethic." (l.c. nt.8), quod "naturale iustum est quod ubique habet eandem potentiam". Si igitur leges humanae naturali lege derivarentur, sequeretur quod etiam ipsae essent eaedem apud omnes. Quod patet esse falsum.

4. Praeterea, eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed "non omnium quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest", ut iurisperitus [3] dicit. Ergo non omnes leges humanae derivantur a lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit, in sua "Rhetor." (l.2 c.53): "Res a natura profectas, et a consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit".

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I "De lib. arb." [4], "non videtur esse lex, quae iusta non fuerit". Unde inquantum habet de iustitia intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis (q.91 a.2 ad 2) patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum

tural no cabe esta indiferencia. Por lo tanto, no todos los estatutos de las leyes humanas se derivan de la ley natural.

2. El derecho positivo se contrapone al derecho natural, como consta por San Isidoro y por el Filósofo. Ahora bien, todo lo que se deriva de los principios comunes de la ley natural, a manera de conclusiones, pertenece a la ley natural, como queda dicho. En consecuencia, lo establecido por una ley humana no se deriva de la ley natural.

3. La ley natural es la misma para todos, pues dice el Filósofo que "el derecho natural es aquel que en todas partes tiene el mismo vigor". Si, pues, las leyes humanas se derivan de la ley natural, seguiríase que tales leyes serían las mismas para todos los hombres; y esto es manifiestamente falso.

4. Es posible señalar alguna razón de las cosas que se derivan de la ley natural; pero, como dice el Jurisconsulto, "no se puede dar la razón de todas las cosas que los antepasados sancionaron en sus leyes". Luego no todas las leyes humanas se derivan de la ley natural.

Por otra parte, dice Tulio: "Las cosas emanadas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre fueron sancionadas por la religión y el temor de las leyes".

Respuesta. Como dice San Agustín, "la ley que no es justa no parece que sea ley". Por tanto, la fuerza de la ley depende del nivel de su justicia. Y, tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón. Pues bien, la primera norma de la razón es la ley natural, como consta por lo ya dicho. Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida

[1] L.5 c.4: ML 82,199.
[2] C.7 n.1 (Bk 1134b18): S.Th., lect.12.
[3] *Dig.* l.1 tit.3 leg.20 Non omnium.
[4] C.5: ML 32,1227.

en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que notar que una cosa puede derivarse de la ley natural de dos modos: primero, como las conclusiones se derivan de los principios; segundo, por vía de determinación, como determinaciones de ciertas nociones comunes. El primer modo es semejante al de las ciencias, en que de los principios se sacan conclusiones demostrativas. El segundo tiene semejanza con lo que sucede en las artes: las formas genéricas se concretan en algo particular; v. gr., el arquitecto concreta la forma genérica de casa en este o en aquel modelo de casa. Análogamente, algunas cosas se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusiones. Y así, el principio "no se debe matar" puede derivarse como una conclusión de aquel que se enuncia así: "No se debe hacer mal a otro". Otras se derivan por vía de determinación. Así, la ley natural ordena que el que peca sea castigado; pero que se deba castigar a tal sujeto o con tal pena, es una determinación de la ley natural.

Ambos modos se dan en las leyes instituídas por los hombres. Pero los preceptos que se derivan del primer modo están contenidos en la ley humana, y tienen vigor no sólo porque son leyes humanas, sino también porque reciben alguna fuerza de la ley natural. Los que se derivan del segundo modo tienen tan sólo la fuerza que les comunica la ley humana.

Soluciones. 1. El Filósofo se refiere a los preceptos de la ley humana que se derivan por vía de determinación o especificación de los preceptos de la ley natural.

2. Este argumento tiene valor para los preceptos que se derivan de la ley natural por vía de conclusión.

3. Los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados

habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.

Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale: sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum; sicut hoc quod est "non esse occidendum", ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est "nulli esse malum faciendum". Quaedam vero per modum determinationis; sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.

Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de illis quae sunt lege posita per determinationem vel specificationem quandam praeceptorum legis naturae.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae tanquam conclusiones.

Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non

possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos.

Ad quartum dicendum quod verbum illud Iurisperiti intelligendum est in his quae sunt introducta a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes so habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde Philosophus dicit, in VI "Ethic." [11], quod in talibus "oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus".

del mismo modo a todos los hombres, por la gran variedad de los asuntos humanos; y de aquí proviene la diversidad de las leyes positivas en los distintos pueblos.

4. Estas palabras del Jurisconsulto han de entenderse refiriéndolas a aquellas cosas que fueron introducidas por los antiguos para determinar puntos particulares de la ley natural; a estos puntos determinados los considera el juicio de los expertos y de los prudentes como principios comunes, porque ven inmediatamente lo que es más conveniente determinar en cada caso. Por eso dice el Filósofo que en tales casos "es necesario acatar el juicio de los expertos, de los ancianos o de los prudentes en sus enunciados no demostrables y en sus opiniones tanto como en las demostraciones".

ARTICULO 3

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat

Si San Isidoro describe con exactitud la cualidad de la ley positiva

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat dicens [12]: "Erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta".

1. Supra [13] enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: "Lex erit omne quod ratione constiterit, duntaxat

Dificultades. Parece que San Isidoro no describe con exactitud la cualidad de la ley positiva cuando dice: "La ley debe ser honesta, justa, posible, conforme con la naturaleza, apropiada a las costumbres del país, conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, claramente expresada, para que en su obscuridad no se oculte algún engaño, instituida no para fomentar un interés privado, sino para utilidad común de los ciudadanos".

1. Previamente había expresado la cualidad de la ley en tres condiciones, diciendo: "La ley es todo aquello que, estando fundado en la razón,

[11] C.11 n.6 (Bk 1143b11): S.Th., lect.9
[12] *Etymol.* l.5 c.21: ML 82,203.
[13] C.3: ML 82,199.

se halla en armonía con la religión, sea útil a la disciplina y promueva la salud pública". Por lo tanto, fué superfluo añadir más condiciones a estas últimas.

2. La justicia es una parte de la honestidad, como dice Tulio. Por consiguiente, después de haber dicho "honesta", es superfluo añadir "justa".

3. El mismo San Isidoro dice que la ley escrita se contrapone a la costumbre. Luego no debió decir en la definición de la ley que debe ser apropiada a las costumbres del país.

4. Una cosa puede ser necesaria de dos modos. Puede ser necesaria absolutamente, porque no puede ser de distinta manera. Las cosas que gozan de esta necesidad no están sujetas al juicio humano; por lo tanto, las leyes humanas no son necesarias de esta manera. Y puede también ser necesaria por razón de un fin; tal necesidad no es otra que la utilidad. Y así sobra una de las dos palabras: "necesaria" o "útil".

Por otra parte, está la autoridad del mismo San Isidoro.

Respuesta. Toda cosa ordenada a un fin debe tener una forma proporcionada a tal fin; así, la forma de la sierra es tal cual conviene a su fin, que es serrar. Así también, toda cosa recta y mensurada ha de tener una forma proporcionada a su regla y medida. La ley humana tiene ambas condiciones: es algo ordenado a un fin y es también una cierta regla y medida regulada y mensurada, a su vez, por otra medida superior. Esta medida superior es doble: la ley divina y la ley natural, como consta por lo dicho arriba. El fin de la ley humana es la utilidad de los hombres, como ha dicho el Jurisconsulto. Por eso San Isidoro, al determinar la naturaleza de la ley, señaló en primer lugar tres condiciones: que

quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat". Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Praeterea, Iustitia pars est honestatis; ut Tullius dicit, in I "De offic." (c.7). Ergo postquam dixerat "honesta", superflue additur "iusta".

3. Praeterea, lex scripta, secundum Isidorum [14], contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset "secundum consuetudinem patriae".

4. Praeterea, necessarium dupliciter dicitur. Scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere: et huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio: unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem: et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, "necessaria" et "utilis".

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori (l.c. nt.12).

Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II "Physic." [15]. Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura: quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis (a.2; q.93 a.3) patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum: sicut etiam Iurisperitus [16] dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem

[14] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; cf. nt.15
[15] C.9 n.2 (IBK 200a10): S.TH., lect.15.
[16] *Dig.* l.1 tit.3 leg.25 Nulla iuris.

tria posuit: scilicet quod religioni congruat, inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, inquantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanae.

Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur "honesta", refertur ad hoc quod religioni congruat.—Quod autem subditur, "iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens", additur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur "iusta". Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, alterum non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias dicit, "loco temporique conveniens".—Quod vero subditur, "necessaria, utilis", etc., referitur ad hoc quod expedit saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire.—Et quia, sicut supra (q.90 a.2) dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

se halle en armonía con la religión, pues debe ajustarse a la ley divina; en conformidad con la disciplina, ya que debe ajustarse a la ley natural, y que promueva la salud pública, porque ha de favorecer a la utilidad de los hombres.

Todas las demás condiciones mencionadas por él después se reducen a estas tres. Así, al llamarla "honesta", quiere decir que ha de estar en armonía con la religión.—Y las condiciones de "justa", "posible", "conforme con la naturaleza", "apropiada a las costumbres del país", "conveniente al lugar y al tiempo", se reducen a la de "estar en conformidad con la disciplina"; porque la disciplina humana depende, en primer lugar, del orden de la razón—lo que se expresa por la palabra "justa"—; en segundo lugar, de las facultades de los que han de practicarla, porque la disciplina ha de ajustarse a cada uno según sus posibilidades, teniendo también en cuenta la posibilidad de la naturaleza, porque no han de imponerse a los niños las mismas obligaciones que a los adultos. Debe, además, ajustarse a la condición humana, ya que el hombre no puede, dentro de la sociedad, vivir solitario, sin tener parte en las costumbres de los demás. Depende en tercer lugar de algunas circunstancias obligadas, a las cuales se refieren cuando dice "conveniente al lugar y al tiempo".—Las restantes palabras, "necesaria", "útil", etc., significan que la ley debe promover la salud pública; así, la necesidad se refiere a la remoción de los males; la utilidad, a la consecución de los bienes; la claridad de expresión, a la prevención contra el daño que puede originarse de la misma ley.—Y puesto que la ley se ordena, como ya dijimos, al bien común, esta condición está señalada en la última parte de la descripción.

Lo expuesto basta para responder a las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum [a]

Si San Isidoro propone una división apropiada de las leyes humanas

Dificultades. Parece que San Isidoro no propone una división apropiada a las leyes humanas y del derecho humano.

1. Bajo este derecho incluye el "derecho de gentes", así llamado porque, como él dice, "casi todas las gentes hacen uso de él". Ahora bien, como también él mismo afirma, "el derecho natural es aquel que es común a todas las naciones". Por tanto, el derecho de gentes no está incluído en el derecho positivo humano, sino más bien en el derecho natural.

2. Las cosas que tienen el mismo valor parece que difieren no formalmente, sino sólo materialmente. Y las "leyes, los plebiscitos, los decretos senatoriales" y otras que señala, tienen todas un mismo valor; por tanto, parece que no se diferencian más que materialmente. Pero la ciencia no toma en cuenta tal diferencia, ya que pudiera multiplicarse indefinidamente. Por lo tanto, esa división de las leyes humanas no es apropiada.

3. Así como en la ciudad hay príncipes, sacerdotes y militares, hay también otras profesiones humanas. Parece, pues, que, así como se señala en esta división un "derecho militar" y un "derecho público"—que se refiere a los sacerdotes y a los magistrados—, había que señalar otros derechos referentes a las demás profesiones que hay en la ciudad.

4. Las cosas accidentales no han de ser tomadas en cuenta. Y es ac-

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat [17], sive iuris humani.

1. Sub hoc enim iure comprehendit "ius gentium", quod ideo, sic nominatur, ut ipse dicit [18], quia "eo omnes fere gentes utuntur". Sed sicut ipse dicit [19], "ius naturale est quod est commune omnium nationum". Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

2. Praeterea, ea quae habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed "leges, plebiscita, senatusconsulta", et alia huiusmodi quae ponit [20], omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi *materialiter*. Sed talis distinctio in arte non est curanda: cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Praeterea, sicut in civitate sunt principes et sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur [21] quoddam "ius militare", et "ius publicum", quod consistit in sacerdotibus et magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura, ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Praeterea, ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda.

---

[a] *Ethic.* 5 lect.12.

[17] *Etymol.* l.5 c.4 : ML 82,199.
[18] Ibid. c.6 : ML 82,200.
[19] L.c. nt.17.
[20] Ibid. c.9 : ML 82,200.
[21] Ibid. c.7,8 : ML 82,200

Sed accidit legi ut ab hoc vel illo homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur [12] divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quaedam dicatur "Cornelia", quaedam "Falcidia", etc.

In contrarium auctoritas Isidori sufficiat (l.c. n1.17).

Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis; et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale; non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis (a.2) patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra (a.2) dictum est. Nam ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I "Polit." [13] Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat.

Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bo-

cidental a la ley el ser instituída por este o por aquel hombre. Por consiguiente, no es apropiada la división que se da de las leyes humanas según los nombres de los legisladores, de tal manera que a una se le llame "Cornelia", a otra "Falcidia", etc.

Por otra parte, baste la autoridad de San Isidoro.

Respuesta. Una cosa puede ser dividida con división esencial partiendo de lo que constituye su razón formal. Así, el alma—racional o irracional—está contenida en la razón formal de animal; por eso el animal se divide esencialmente en animal racional e irracional, pero no en blanco y negro, porque el color está completamente fuera de su razón formal. Pues bien, hay muchas cosas que entran en la razón formal de la ley humana. Y, partiendo de cada una de ellas, puede dividirse esencial y propiamente esa ley. Primero, pertenece a la razón formal de ley humana el ser derivada de la ley natural, como consta por lo arriba dicho. Y, bajo esta consideración, el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, según los dos modos en que una cosa se deriva de la ley natural, como queda dicho ya. Porque al derecho de gentes pertenecen aquellas cosas que se derivan de la ley natural como las conclusiones se derivan de los principios; por ejemplo, las justas compras, ventas y cosas semejantes, sin las cuales los hombres no pueden convivir entre sí, convivencia que es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal sociable. Pero las cosas que se derivan de la ley natural por vía de determinación particular, pertenecen al derecho civil, en virtud del cual toda ciudad determina qué es lo más conveniente a su prosperidad.

Segundo, pertenece a la razón formal de la ley humana el estar orde-

[12] Ibid. c.15: ML 82,201.
[13] C.1 n.9 (BK 1253a2): S.Th., lect.:

nada al bien común de la ciudad. Y, bajo esta consideración, la ley humana puede dividirse según la diversidad de hombres que se ocupan de manera especial del bien común: tales son los sacerdotes, que oran a Dios en favor del pueblo; los magistrados, que gobiernan al pueblo, y los militares, que luchan por la salud del pueblo. Por eso a estos hombres se les conceden ciertos derechos especiales.

num commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune: sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes. Et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur.

Tercero, pertenece a la razón formal de la ley humana el ser instituída por el que gobierna la comunidad de la ciudad, como ya hemos dicho. Y bajo esta consideración se dividen las leyes humanas según las diversas formas de gobierno. De éstas, según el Filósofo, una es la monarquía—el régimen en que la ciudad es gobernada por uno—, y, en atención a esto, se enumeran allí las "constituciones de los príncipes". Otro régimen es la aristocracia, es decir, el gobierno formado por los mejores o por los hombres de más dignidad; y a esto respecto se señalan las "respuestas de los prudentes" y los "decretos del senado". Otra forma de régimen es la oligarquía, o gobierno de unos pocos ricos y potentados; tenemos entonces el "derecho pretorio", que también se llama "honorario". Otra forma de gobierno es la democracia, que es el régimen del pueblo; se señalan por eso los "plebiscitos". También se da el gobierno tiránico, que es un régimen totalmente perverso y que, por consiguiente, no tiene ninguna clase de ley. Hay, finalmente, un régimen que reúne todos los anteriores, y que es el mejor; respecto a éste se señala la "ley", "sancionada por los señores junto con los plebeyos", como dice San Isidoro.

Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra (q.90 a.3) dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum, in III "Polit."[24], est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: et secundum hoc accipiuntur "constitutiones principum". Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum: et secundum hoc sumuntur "responsa prudentum", et etiam "senatusconsulta". Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum: et secundum hoc sumitur "ius praetorium", quod etiam "honorarium" dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia: et secundum hoc sumuntur "plebiscita". Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum: unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur "lex", "quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt", ut Isidorus dicit[25].

Cuarto, pertenece a la razón formal de la ley el ser directiva de los actos humanos. Y bajo esta consideración se dividen las leyes según las

Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum. Et secundum hoc, secundum diversa de

[24] C.5 n.2.4 (Bk 1279a32; b4): S.Th., lect.6.
[25] *Etymol.* l.5 c.10: ML 82,200; l.2 c.10: ML 82,130.

quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur: sicut distinguitur "Lex Iulia de Adulteriis, Lex Cornelia de Sicariis", et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

diversas materias sobre las que versan. Tales leyes reciben algunas veces el nombre de sus autores; así existe una "Ley Julia, sobre los adulterios", una "Ley Cornelia sobre los sicarios", etc., distintas no por sus autores, sino por las materias a que se refieren.

Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde do facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Soluciones. 1. Ciertamente el derecho de gentes, en cierto modo, es natural al hombre, porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de conclusión que no está muy lejos de los principios; por eso fácilmente convinieron los hombres en él. No obstante, se distingue de la ley natural, máxime bajo el aspecto en que ésta es común a todos los animales.

Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt (in c).

2-4. La respuesta a las demás objeciones es evidente por lo ya expuesto.

CUESTION 96

(In sex articulos divisa)

De potestate legis humanae

Del poder de las leyes humanas

Tenemos que estudiar ahora el poder de la ley humana, y acerca de esta cuestión se nos ofrecen seis puntos que tratar.

Primero: si la ley humana ha de establecerse con carácter general.

Segundo: si la ley humana debe reprimir todos los vicios.

Tercero: si tiene que dirigir los actos de todas las virtudes.

Cuarto: si obliga al hombre en el foro de la conciencia.

Quinto: si todos los hombres están sujetos a la ley humana.

Sexto: si los que están sometidos a la ley pueden obrar sin ajustarse a las palabras de la ley.

Deinde considerandum est de potestate legis humanae (cf. q.95 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum lex humana debeat poni in communi.

Secundo: utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

Tertio: utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

Quarto: utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae.

Quinto: utrum omnes homines legi humanae subdantur.

Sexto: utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

ARTICULO 1

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari *

Si la ley humana se ha de establecer con carácter general, o más bien particular

Dificultades. Parece que la ley humana no ha de establecerse con carácter general, sino más bien particular.

1. Dice el Filósofo que "tienen carácter de ley las cosas particulares que están puestas en la ley y las sentencias judiciales", que son igualmente particulares, ya que recaen

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari.

1. **Dicit enim Philosophus, in V "Ethic." [1], quod "legalia sunt quaecumque in singularibus lege ponunt; et etiam sententialia", quae sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus senten-**

---

* *Ethic.* 5 lect.16

[1] C.7 n.3 (BK 1134b23): S.TH., lect.12.

tiae feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

sobre actos singulares. Por consiguiente, la ley no se establece únicamente con carácter general, sino también particular.

2. Praeterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra (q.90 a.1.2) dictum est. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo leges humanae non debent in universali ferri, sed magis in singulari.

2. La ley, como queda dicho, es norma directiva de los actos humanos. Pero las acciones humanas son singulares. Por tanto, la ley humana no debe establecerse con carácter general, sino particular.

3. Praeterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra (ibid.) dictum est. Sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X "Metaphys." [1] Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale certum, quia in particularibus deficiat; videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singulari poni.

3. La ley es regla y medida de las acciones humanas, como dijimos ya. Ahora bien, la medida debe ser ciertísima. Pero, tratándose de las acciones humanas, ninguna proposición universal puede ser tan cierta que no falle en algunos casos particulares. Parece, pues, que las leyes no han de ser formuladas con carácter general, sino particular.

Sed contra est quod Iurisperitus dicit [2], quod "iura constitui oportet in his quae saepius accidunt; ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur".

Por otra parte, dice el Jurisconsulto que "las leyes han de establecerse a base de lo que con más frecuencia sucede, no conforme a lo que tal vez puede acaecer en un caso aislado".

Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit, in libro "Etymol." [3], "nullo private commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta". Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII "De civ. Dei." [4]

Respuesta. Todo lo que se ordena a un fin debe ser proporcionado a ese fin. El fin de la ley es el bien común; porque, como dice San Isidoro, "la ley debe establecerse para común utilidad de los ciudadanos, no para fomentar el interés privado de algunos". Por tanto, las leyes humanas han de ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica multiplicidad. Luego también la ley ha de tener en cuenta esa multiplicidad relativa a personas, asuntos y tiempos distintos. Porque la comunidad de la ciudad se compone de muchas personas, su bienestar se alcanza mediante múltiples acciones, y no ha sido establecida para subsistir por poco tiempo, sino para perseverar por siempre, merced a la sucesión de los ciudadanos, como dice San Agustín.

---

[1] L.9 c.1 n.9 (Bk 1053a21); S.Th., lect.2.
[2] Dig. l.1 tit.3 leg.3-4.
[3] l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,201.
[4] C.6: ML 41,759.

Soluciones. 1. El Filósofo distingue tres partes en el derecho legal, que es el derecho positivo. Primero, lo que es puesto como justo con carácter absolutamente común. Tal es el contenido de las leyes comunes. Y sobre todo dice que "es justo y legal todo aquello que es en principio indiferente, pero que deja de serlo al ser sancionado por la ley"; por ejemplo, que los cautivos sean redimidos por un precio prefijado.—Segundo, lo que es puesto como justo con carácter común en un aspecto y particular en otro. Tales son los "privilegios" o "leyes privadas", así llamadas porque su contenido se refiere a personas privadas, pero alcanza a asuntos diversos. Y sobre esto añade: "Hay cosas particulares que entran también en la ley".—Y tercero, existe un justo legal, llamado así *no* porque sea ley, sino por ser una aplicación de la ley común a hechos singulares. Tales son las sentencias judiciales, que tienen fuerza de ley. Y por eso añade: "y las sentencias judiciales".

2. Lo que es norma directiva es, por necesidad, aplicable a muchas cosas; por eso dice el Filósofo que todas las cosas que pertenecen a un mismo género se hallan reguladas por uno, por aquello que ocupa el primer lugar en ese género; porque, si las reglas y las medidas fuesen tantas cuantas son las cosas reguladas y mensuradas, cesaría la utilidad de la regla y la medida, utilidad que consiste en la posibilidad de conocer muchas cosas mediante una sola. Y así, la utilidad de la ley sería nula si no afectara más que a una acción concreta. Porque para dirigir las acciones particulares están ya los preceptos concretos de los hombres prudentes, mientras que la ley, como ya hemos dicho, es "un precepto necesario o común".

3. "No debemos buscar el mismo grado de certeza en todas las cosas";

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in V "Ethic." (l.c. nt.1) ponit tres partes iusti legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quaedam quae simpliciter in communi ponuntur. Et haec sunt leges communes. Et quantum ad huiusmodi, dicit quod "legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt": puta quod captivi statuto pretio redimantur. — Quaedam vero sunt quae sunt communia quantum ad aliquid et singularia quantum ad aliquid. Et huiusmodi dicuntur "privilegia", quasi "leges privatae": quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia. Et quantum ad hoc subdit: "adhuc quaecumque in singularibus lege ponunt".— Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta; sicut sunt sententiae, quae pro lure habentur. Et quantum ad hoc, subdit: "et sententialia".

Ad secundum dicendum quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum: unde in X "Metaphys." [a], Philosophus dicit quod omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. Si enim essent tot regulae vel mensurae quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas regulae vel mensurae, quae est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium: sed lex est "praeceptum commune", ut supra dictum est (q.92 a.2 arg.1).

Ad tertium dicendum quod "non est eadem certitudo quaerenda

[a] L.9 c.1 n.7 (Bk 1052b18): S.Th., l.10 lect.2.

in omnibus", ut in I "Ethic." [7] dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

en materias contingentes—como son las cosas naturales y humanas—basta la certeza de que una cosa es verdadera en la mayoría de los casos, aunque pueda fallar en contadas ocasiones.

ARTICULO 2

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere [a]

Si incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertinent omnia vitia cohibere.

1. Dicit enim Isidorus, in libro "Etymol." [8], quod "leges sunt factae ut earum motu coerceatur audacia". Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

2. Praeterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest esse aliquis virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Praeterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra (q.95 a.2) dictum est. Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I "De lib. arb." [9]: "Videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare". Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia non cohibendo ipsa.

Dificultades. Parece que incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

1. Dice San Isidoro que "las leyes se han instituido para refrenar la audacia". Pero no sería suficientemente refrenada si mediante la ley no se reprimieran todos los males. Luego la ley humana debe reprimir todos los males.

2. La intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos. Pero nadie puede ser virtuoso si no se aparta de todos los vicios. Luego a la ley humana incumbe reprimir todos los vicios.

3. La ley humana se deriva de la ley natural, como hemos dicho ya. Y, como todos los vicios son contrarios a la ley de la naturaleza, la ley humana debe reprimirlos todos.

Por otra parte, leemos en el libro "De libero arbitrio": "Me parece que la ley escrita para gobernar al pueblo permite con razón cosas que la divina Providencia ha de castigar". Y la divina Providencia no castigará más que los vicios. Por tanto, con razón permite la ley humana algunos vicios, no reprimiéndolos.

---

[a] Supra q.91 a.4; q.93 a.3 ad 3; infra a.3 ad 1; q.98 a.1; 2-2 q.69 a.2 ad 1; q.77 a.1 ad 1; q.78 a.1 ad 3; *In Iob* 11 lect.1; *De malo* q.13 a.4 ad 6; *Quodl.* 2 q.5 a.2 ad 1.2; *In Psalm.* ps.18.

[7] C.3 n.1 (BK 1094b13): S.Th., l.10 lect.2

[8] L.5 c.20: ML 82,202.

[9] C.6: ML 32,1228.

Respuesta. Como queda dicho anteriormente, la ley se instituye a modo de regla y medida de los actos humanos. Ahora bien, la medida debe ser homogénea con lo mensurado, y las cosas diversas se miden con distintas medidas. Por eso, las leyes han de imponerse a los hombres atendiendo a su condición, porque, como dice San Isidoro, "la ley debe ser posible, conforme con la naturaleza, apropiada a las costumbres del país". Ahora bien, el poder o facultad de obrar se debe a una disposición o hábito interior; de aquí que una cosa sea muy posible para el virtuoso y no lo sea tanto para el que carece del hábito de la virtud; así como tampoco puede tanto el niño como el adulto, y por eso no se impone a los niños las mismas leyes que a los adultos. A los niños se les permiten muchas cosas que las leyes de los adultos condenan y sancionan. De la misma manera, a los hombres imperfectos en la virtud hay que permitirles muchas cosas que no podrían tolerarse a las personas virtuosas.

Pues bien, la ley humana se impone a una multitud de hombres en la que una gran mayoría es de imperfectos en la virtud. Por eso, la ley humana no prohibe todos los vicios de los cuales se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos que la mayor parte de la multitud puede evitar, y sobre todo los que van en perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse. Así, la ley humana prohibe el homicidio, el robo y otros males semejantes.

Soluciones. 1. La audacia es una especie de agresión a los demás; es, por tanto, uno de los pecados con que se injuria al prójimo y que están prohibidos por la ley humana, como se ha dicho ya.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (q.90 a.1.2) dictum est, **lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X "Metaphys."** [10]: **diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit** [11], **lex debet esse "possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae". Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis.**

Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum. Unde praecipue pertinet ad illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur; quae lege humana prohibentur, ut dictum est (in c).

[10] L.9 c.1 n.13 (Bk 1053a24): S.Th., l.10 lect.2.
[11] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,203.

Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant. Alioquin imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent: sicut dicitur Prov. 30,33: "Qui nimis emungit, elicit sanguinem"; et Mt. 9,17 dicitur quod, "si vinum novum", idest praecepta perfectae vitae, "mittatur in utres veteres", idest in homines imperfectos, "utres rumpuntur, et vinum effunditur", idest, praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

2. La ley humana pretende inducir a los hombres a la virtud, no repentina, sino gradualmente. Por eso no impone desde un principio a la multitud de los imperfectos las obligaciones propias de los ya virtuosos, v. gr., la abstención de todos los males. De otro modo, los imperfectos, no pudiendo cumplir tales preceptos, caerían en vicios aún peores. Así lo expresa el libro de los Proverbios al decir que "quien se suena demasiado sacará sangre"; y San Mateo, que "si el vino nuevo", es decir, los preceptos de la vida perfecta, "se echa en odres viejos", o sea, en hombres imperfectos, "los odres se rompen y el vino se derrama", es decir, esos preceptos son despreciados, y los hombres, por el desprecio, se entregan a vicios peores.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis: lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus, in I "De lib. arb." (l.c. at.9): "Lex ista quae regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt". Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quae prohibet lex naturae.

3. La ley natural es una cierta participación de la ley eterna en nosotros, mientras que la ley humana se distingue mucho de la eterna. Por eso dice San Agustín: "Esta ley, que se instituye para regir la comunidad política, permite y deja impunes muchas cosas que la divina Providencia castiga; pero no han de ser desaprobadas las disposiciones que establece, porque no establezca todas las disposiciones posibles". Por lo tanto, la ley humana no puede prohibir todas las cosas que prohibe la ley natural.

ARTICULO 3

Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum [a]

Si la ley humana debe preceptuar los actos de todas las virtudes

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex humana non praecipiat actus omnium virtutum.

1. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex

Dificultades. Parece que la ley humana no debe preceptuar los actos de todas las virtudes.

1. A los actos de las virtudes se oponen los actos viciosos; y la ley

[a] Infra q.100 a.1; *Ethic.* 5 lect.1

humana, como acabamos de decir, no prohibe todos los vicios. Por consiguiente, tampoco prescribirá los actos de todas las virtudes.

2. El acto virtuoso procede de la virtud. Ahora bien, la virtud es el objetivo de la ley; por eso lo que procede de la virtud no puede caer bajo el precepto de la ley. Por tanto, la ley humana no prescribe los actos de todas las virtudes.

3. La ley humana se ordena al bien común, como ya se ha dicho. Sin embargo, algunos actos de la virtud no se ordenan al bien común, sino al bien privado. Consiguientemente, la ley no prescribe los actos de todas las virtudes.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ley preceptúa los actos de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, y, de la misma manera, todos los actos de las demás virtudes y de los vicios, mandando los primeros y prohibiendo los últimos".

Respuesta. Como consta por lo ya dicho, las virtudes se especifican por los objetos. Todos los objetos de las virtudes son referibles o al bien privado de una persona particular o al bien común de la multitud. Así, por ejemplo, puede uno llevar a cabo actos de fortaleza, bien mirando a la conservación de la ciudad o bien a defender el derecho de un amigo. Lo mismo sucede con las demás virtudes. Pues bien, la ley, ya lo hemos dicho, se ordena al bien común; por tanto, no hay ninguna virtud cuyos actos no puedan ser preceptuados por la ley. Sin embargo, la ley humana no prescribe lo concerniente a todos los actos de cada una de las virtudes, sino solamente aquellos que son referibles al bien común, sea inmediatamente—como cuando ciertas cosas se realizan directamente por el bien común—, sea mediatamente, como cuando un legislador prescribe ciertas cosas pertenecientes a la buehumana non prohibet omnia vitia, ut dictum est (a.2). Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

2. Praeterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis: et ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

3. Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (q.90 a.2). Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

Sed contra, est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [12], quod "praecipit lex *fortis opera facere*, et quae *temperati*, et quae *mansueti*; similiter autem secundum alias virtutes et malitias, haec quidem iubens, haec autem prohibens".

Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis [13] patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis: sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel *ad conservandum* ius amici sui: et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est (q.90 a.2), ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit: sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informan-

[12] C.1 n.14 (BK 1129b19): S.TH., lect.2.
[13] Q.54 a.2; q.60 a.1; q.62 a.2.

tur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos, secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos. Prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa: sicut actus iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia. Et sic lex praecipit aliquos actus virtutum.—Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuose eo modo quo virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute; nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in c), vel mediate vel immediate.

na disciplina, en virtud de la cual se dirige a los ciudadanos para que ellos conserven el bien común de la justicia y de la paz.

Soluciones. 1. La ley humana no prohibe todos los actos viciosos con obligación de precepto, así como tampoco preceptúa todos los actos virtuosos. Prohibe ciertos actos de cada uno de los vicios y preceptúa algunos actos de cada virtud particular.

2. Un acto puede llamarse de virtud de dos modos. Primero, porque la cosa obrada es virtuosa en sí misma, como es acto de justicia el hacer cosas rectas y de fortaleza hacer cosas valerosas. Y de esta forma preceptúa la ley algunos actos de las virtudes.—Segundo, porque la misma obra se hace virtuosamente, como la hace el que es virtuoso. El acto así obrado procede siempre de la virtud y no cae bajo el precepto de la ley, sino que es más bien el fin al que el legislador intenta conducir.

3. No se da una virtud cuyos actos no puedan ser ordenados al bien común mediata o inmediatamente, como ya hemos dicho.

ARTICULO 4

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae

Si las leyes humanas obligan al hombre en el foro de la conciencia

Ad quartum sic procedituir. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae.

1. Inferior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis. Sed potestas hominis, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiae.

Dificultades. Parece que la ley humana no obliga al hombre en el foro de la conciencia.

1. Una potestad inferior no puede imponer una ley cuyo juicio está reservado a otra potestad superior. Pero la potestad humana, que establece la ley humana, es inferior a la potestad divina. Luego la ley humana no puede imponer preceptos exigibles en un juicio divino, cual es el juicio de la conciencia.

2. El juicio de la conciencia depende principalmente de los mandatos de Dios. Ahora bien, algunas veces las leyes humanas invalidan los divinos mandatos, como dice San Mateo: "Habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición". Por consiguiente, la ley humana no obliga al hombre en el foro de la conciencia.

3. Con frecuencia, las leyes humanas acarrean al hombre injurias y perjuicios, según ya dijo Isaías: "¡Ay de los que dan leyes inicuas, y de los escribas, que escriben prescripciones tiránicas para apartar del tribunal a los pobres y conculcar los derechos de los desvalidos de mi pueblo!" Ahora bien, es lícito a todos oponer resistencia a la violencia y a la opresión. Consiguientemente, las leyes humanas no obligan al hombre en el foro de la conciencia.

Por otra parte, dice San Pedro: "Agrada a Dios quien por amor suyo sufre ofensas injustamente inferidas".

Respuesta. Las leyes humanas son o justas o injustas. Si son justas, tienen poder para obligar en el foro de la conciencia, recibido de la ley eterna, de la cual se derivan, conforme a aquellas palabras: "Por mí reinan los reyes, y los jueces administran justicia". Las leyes son justas: por razón del fin, cuando se ordenan al bien común; por razón de su autor, cuando la ley establecida no excede la potestad del legislador, y por razón de la forma, cuando se imponen las cargas a los súbditos con igualdad de proporcionalidad y en orden al bien común. Y como todo hombre es parte de la comunidad, todo lo que es y tiene pertenece a la comunidad, porque la parte en todo lo que es pertenece al todo; por donde la naturaleza sacrifica la parte para conservar el todo. Por consiguiente, esas leyes que reparten las cargas con proporción son justas, obligan en el foro de la conciencia y son leyes verdaderamente legales.

2. Praeterea, iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas; secundum illud Mt. 15,6: "Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras". Ergo lex humana non imponit necessitatem homini quantum ad conscientiam.

3. Praeterea, leges humanae frequenter ingerunt calumniam et iniuriam hominibus; secundum illud Is. 10,1 sq.: "Vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei". Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est quod dicitur I Petr. 2,18: "Haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste".

Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. 8,15: "Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt". Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet, ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis: sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales.

Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestate; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges: quia, sicut Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." [1], "lex esse non videtur, quae iusta non fuerit". Unde tales leges non obligant in foro conscientiae: nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Mt. 5,40-41: "Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium".

Allo modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum: sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare: quia sicut dicitur Act. 5,29, "obedire oportet Deo magis quam hominibus".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 13,1 sq., "omnis potestas humana a Deo est: et ideo qui potestati resistit", in his quae ad ordinem potestatis pertinent, "Dei ordinationi resistit". Et secundum hoc *efficitur* reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quae ordinantur contra Dei mandatum. Et ad hoc ordo potestatis non se extendit. Unde in talibus legi humanae non est parendum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quae in-

Las leyes injustas pueden serlo por dos razones: Primera, porque, contrariamente a las anteriores, se oponen al bien humano: o por razón de su fin, *v. gr.*, cuando un soberano impone leyes onerosas a sus súbditos mirando a la gloria y los intereses propios más que la utilidad común; o por razón de su autor, cuando un hombre dicta leyes que traspasan la potestad que le ha sido otorgada. O también por razón de la *forma*, por ejemplo, cuando se reparten las cargas a la multitud de una manera muy desigual, aun cuando se ordenen al bien común. Tales leyes son más bien violencias, porque, como dice San Agustín, "la ley, si no es justa, no parece que sea ley". Por eso tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden; por cuya causa el hombre debe ceder de su propio derecho, según aquellas palabras de San Mateo: "Si alguno te fuerza a dar mil pasos, ve con él otros dos mil; y al que te despoje de la túnica, déjale también el manto".

Segunda, por ser opuestas al bien divino; por ejemplo, las leyes de los tiranos que obligan a la idolatría o a cualquier cosa contraria a la ley divina. Nunca es lícito observar estas leyes, porque "es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres".

Soluciones. 1. Como dice el Apóstol en su Epístola a los Romanos, "toda potestad humana viene de Dios". Por eso, quien resiste al poder en las cosas que se refieren al orden potestativo, "se opone al mandato de Dios", y de este modo se hace reo ante su conciencia.

2. Este argumento prueba en las leyes que son contrarias a los mandatos de Dios y, por consiguiente, exceden el alcance del poder humano. Por eso, en tales materias no es lícito obedecer a la ley humana.

3. Vale este argumento cuando la ley impone un gravamen injusto a

[1] L.1 c.5: ML 32,1227.

los súbditos. Como esto excede la potestad que el hombre ha recibido de Dios, en tales casos el hombre no está obligado a obedecer a la ley, si puede evitar el escándalo u otro mayor mal.

fert gravamen iniustum subditis: ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit.

ARTICULO 5

Utrum omnes subiiciantur legi[a]

Si todos están sometidos a la ley humana

Dificultades. Parece que no todos están sometidos a la ley humana.

1. Sólo están sujetos a la ley aquellos a quienes la ley se impone. Pero dice el Apóstol que "la ley no está dictada para el justo". Luego los justos no están sometidos a la ley humana.

2. Dice el papa Urbano, y se encuentra en el "Decreto": "El que se rige por una ley privada no hay motivo para que haya de someterse a la ley pública". Pues bien, todo hombre espiritual, hijo de Dios, se rige por la ley privada del Espíritu Santo, conforme a aquellas palabras del Apóstol: "Los que son guiados por el espíritu de Dios son hijos de Dios". Por tanto, no todos los hombres están sometidos a la ley humana.

3. Dice el Jurisconsulto que "el príncipe está exento de las leyes". Pero el que está exento de la ley no está sujeto a ella. Por consiguiente, no todos están sometidos a la ley.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Todo hombre debe estar sometido a las autoridades superiores". Mas no está sometido a la autoridad el que no se somete a la ley de esa autoridad. Luego todos los hombres han de estar sometidos a la ley humana.

Respuesta. Como consta por lo ya expuesto, la ley, por su misma noción, importa dos cosas: ser regla de

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes legi subiiciantur.

1. Illi enim soli subiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, I ad Tim. 1,9, quod "iusto non est lex posita". Ergo iusti non subiiciuntur legi humanae.

2. Praeterea, Urbanus Papa dicit, et habetur in "Decretis", 19, q.2: "Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur". Lege autem privata Spiritus Sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei; secundum illud Rom. 8,14: "Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt". Ergo non omnes homines legi humanae subiiciuntur.

3. Praeterea, Iurisperitus[b] dicit quod "princeps legibus solutus est". Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 13,1: "Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit". Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi humanae subiecti.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (q.90 a.1-2; a.3 ad 2), lex de sui ratio-

[a] *In Rom.* 13 lect.1.

[b] *Dig.* 1.1 tit.3 leg.31 Principes legibus.

no duo habet: primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione. Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege. Puta si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore: quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege.

Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de subiectione quae est per modum coactionis. Sic enim "iusto non est lex posita": quia "ipsi sibi sunt lex", dum "ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis", sicut Apostolus, ad Rom. 2,14-15, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

los actos humanos y tener fuerza coactiva. Primero, como lo regulado está sujeto a su regla. De este modo, todos los que están sujetos a una potestad lo están también a la ley que esa potestad impone. El estar exento de esa potestad puede ser por dos razones: primera, porque en absoluto uno está desligado de su sujeción; v. gr., los que pertenecen a una ciudad o reino no están sometidos a las leyes ni al dominio del soberano de otra ciudad o reino; segunda, porque se halla regido por una ley superior; v. gr., el que está sujeto a un procónsul debe regirse por las órdenes de éste en todo, menos en aquellas cosas en que esté dispensado por el mismo emperador; en estos casos no está obligado a los mandatos de un inferior, porque cae directamente bajo la dirección del superior. Por eso, puede suceder que una persona de suyo sujeta a una ley no esté sometida a ella en ciertas cosas, en las cuales está regulada por una ley superior.

Segundo, el hombre puede estar sometido a la ley como el coaccionado está sujeto al que lo coacciona. Y, de este modo, los hombres virtuosos, los justos, no están sometidos a la ley, sino únicamente los malos; porque la coacción y la violencia son contrarios a la voluntad, y la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la voluntad de los malos está en discordancia con ella. Por esta razón y en este sentido, sólo los malos, y no los buenos, están sometidos a la ley.

Soluciones. 1. Este argumento tiene fuerza probativa tratándose de la *sujeción, que tiene carácter de* coacción. Porque "la ley no ha sido dictada con tal carácter para los justos, que son ellos mismos su propia ley", ya que, como dice el Apóstol, "manifiestan llevar escrita en sus corazones la obra de la ley". De ahí que en ellos la ley no tenga la fuerza coactiva que tiene en los malos.

2. La ley del Espíritu Santo es superior a toda ley dictada por los hombres. Por consiguiente, los hombres espirituales, que son guiados por el Espíritu Santo, no están sometidos a la ley en aquellos puntos que no se avienen con la dirección del mismo espíritu. Sin embargo, es un efecto de la dirección del Espíritu Santo la sujeción de los hombres espirituales a las leyes humanas, como lo da a entender San Pedro en estas palabras: "Por amor de Dios estad sujetos a toda autoridad humana".

3. Se dice que el príncipe está exento de la ley en cuanto a la fuerza coactiva. Porque, propiamente hablando, nadie se fuerza a sí mismo, y toda la fuerza coactiva que tiene la ley la recibe de la potestad del soberano. Así, pues, decimos que el soberano está exento de la ley, porque nadie puede dictar contra él juicio condenatorio en caso de que obre contra la ley. Por eso, comentando las palabras del Salmo: "Contra ti solo pequé", etc., dice la Glosa que "no hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey".—Pero, en cuanto a la fuerza directiva de la ley, el soberano está sujeto a ésta por su propia voluntad, según se lee en las "Decretales": "Todo el que establece un derecho para otro debe él a su vez usar de ese mismo derecho"; y dice la autoridad del Sabio: "Obedece tú mismo la ley que has dictado". Además, el Señor clama contra "los que dicen y no hacen" y contra los que "ponen sobre los demás pesadas cargas, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas", como se lee en el Evangelio de San Mateo. Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley por lo que toca a su fuerza directiva, y debe cumplirla voluntariamente, no por coación. El soberano, además, está sobre la ley, porque, si fuera conveniente, puede cambiarla o dispensar de ella según lo exija el tiempo y el lugar.

Ad secundum dicendum quod lex Spiritus Sancti est superior omni lege humanitus posita. Et ideo viri spirituales, secundum hoc quod lege Spiritus Sancti ducuntur, non subduntur legi, quantum ad ea quae repugnant ductioni Spiritus Sancti. Sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus Sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur; secundum illud I Petr. 2,13: "Subiecti estote omni humanae creaturae, propter Deum."

Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem nun habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Ps. 50,6 "Tibi soli peccavi" etc., dicit Glossa [16] quod "rex non habet hominem qui sua facta diiudicet".—Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur "Extra, de Constitutionibus", cap. 6 "Cum omnes" [17] "Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet". Et Sapientis [18] dicit auctoritas: "Patere legem quam ipse tuleris". Improperatur etiam his a Domino qui "dicunt et non faciunt"; et qui "aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere"; ut habetur Mt. 23,3-4. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere.—Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore.

[16] *Ordin.* CASSIODORUS, *In Psalm.* 50,6: ML 70,361
[17] DECIUS AUSONIUS, *Sent.*, Pittacus, vers.5: ML 19,876.

ARTICULO 6

Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere [a]

Si el que está sometido a la ley puede obrar sin ajustarse a las palabras de la ley

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De vera relig." [b]: "In temporalibus legibus quamvis homines iudicent de his cum eas instituunt, tamen quando fuerint institutae et firmatae, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas". Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut praetermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Praeterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed hominum subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Praeterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes: dicit enim Sapientia, Prov. 8,15: "Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt". Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius di-

Dificultades. Parece que el que está sometido a la ley no puede obrar sin ajustarse a la letra de la ley.

1. Dice San Agustín: "Aunque los hombres puedan enjuiciar las leyes temporales cuando las instituyen, sin embargo, cuando ya están instituidas y confirmadas, no es lícito juzgar de ellas sino conforme a ellas". Pero, si uno desatiende las palabras de la ley diciendo que cumple con la intención del legislador, parece que juzga de la ley. Por consiguiente, el que está sometido a la ley no puede pasar por alto la letra de la ley con el fin de cumplir la intención del legislador.

2. Sólo puede interpretar las leyes aquel que tiene la facultad de instituirlas. Ahora bien, los súbditos de la ley no tienen facultad de instituir leyes. Luego tampoco les es lícito interpretar la intención del legislador, y siempre tienen que obrar de acuerdo con las palabras del legislador.

3. Todo sabio sabe exponer su intención por medio de palabras; y los que han instituido leyes han de ser considerados como sabios, porque ya dice la Sabiduría en el libro de los Proverbios: "Por mí reinan los reyes, y los jueces administran la justicia". Por lo tanto, no debemos juzgar de la intención del legislador si no es por el tenor de las palabras de la ley.

Por otra parte, dice San Hilario:

---

[a] 3p q.60 a.5 ad 2,3; q.120 a.1; q.147 a.4; *Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.1.2; *Ethic.* 5 lect.16.

[b] C.31: ML 34,148.

"Ha de alcanzarse el significado de las palabras considerando los motivos por que fueron pronunciadas; porque las cosas no están sujetas a las palabras, sino las palabras a las cosas". Por consiguiente, más que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieron al legislador.

Respuesta. Como ya anteriormente dijimos, toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta ordenación recibe su fuerza y su carácter de verdadera ley; en la medida en que se aparta de esta finalidad, pierde su fuerza obligatoria. Por eso dice el Jurisconsulto que "ninguna razón de derecho o benigna equidad permite que nosotros interpretemos más severamente y hagamos demasiado pesadas aquellas ordenaciones saludables que han sido establecidas para utilidad de los hombres, convirtiéndolas así en perjudiciales". Y sucede con frecuencia que la observancia de algún punto de la ley es útil a la salud común en la mayoría de los casos y muy perjudicial en algunos otros. Como el legislador no puede tener en cuenta todos los casos particulares, propone la ley de acuerdo con lo que más frecuentemente sucede, poniendo siempre su intención en la utilidad común. Por eso, si llega un caso en que el cumplimiento de tal ley es perjudicial al bien común, no ha de cumplirse esa ley. Así, por ejemplo, si en una ciudad sitiada se dicta una ley según la cual las puertas de la ciudad han de permanecer cerradas, esto en la mayoría de los casos es útil a la salud común; pero, si llega a suceder que el enemigo vaya en persecución de algunos ciudadanos defensores de la ciudad, sería muy perjudicial para ella si no se les abriesen las puertas; por eso, en tales circunstancias las puertas, en contra de las palabras de la ley, debieran abrirse para

cit, in IV "De Trin." [19]: "Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus". Ergo magis est attendendum ad causam quae movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (ad 4) dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Iurisperitus [20] dicit quod "nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem". Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda. Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus: si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portae aperirentur: et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ad servandam utilitatem communem, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile

[19] N.14: ML 10,107.
[20] Dig. l.1 tit.3 leg.25 Nulla iuris.

civitati et quid inutile: sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam: quia necessitas non subditur legi.

mantener la utilidad común que el legislador había intentado.

Mas debemos advertir que, si la observancia de la ley según la letra no entraña un peligro inminente que necesita ser evitado inmediatamente, no está permitido a cualquiera interpretar qué sea útil o perjudicial a la ciudad; esto solamente pueden hacerlo los soberanos, que en tales casos tienen autoridad para dispensar del cumplimiento de las leyes. Pero, si el peligro es tan súbito que no admite la dilación suficiente para poder acudir al superior, la necesidad lleva aneja la dispensa, porque la necesidad no está sujeta a la ley.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege: sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter; sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti, legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores consulere.

Ad tertium dicendum quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare: et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quae conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam: sed legem ferre deberet secundum ea quae in pluribus accidunt.

Soluciones. 1. El que en caso de necesidad obra sin atenerse a las palabras de la ley, no juzga de la ley misma; juzga de un caso particular en que ve claramente que la ley no ha de ser observada.

2. El que se atiene a la intención del legislador no interpreta la ley de una manera absoluta; interpreta la ley en un caso en que es manifiesto, por la evidencia del perjuicio, que el legislador intentaba otra cosa. Tratándose de un caso dudoso, debe obrar conforme al texto literal o consultar al superior.

3. Nadie es tan sabio que pueda prever todos los casos particulares; por eso, nadie puede exponer suficientemente por medio de sus palabras todo aquello que concierne al fin que su intención se propone. Y, si el legislador pudiera tener en consideración todos los casos, no necesitaría mencionarlos todos, porque ha de evitarse la confusión; debe dictar la ley según lo que ordinariamente sucede.

CUESTION 97

(In quatuor articulos divisa)

De mutatione legum

De la mutación de las leyes

Debemos ahora considerar la mutación de las leyes. Y sobre esta cuestión se plantean cuatro puntos:

Primero: si la ley humana es mudable.

Segundo: si ha de modificarse siempre que se presenta un bien mejor.

Tercero: si la costumbre abroga la ley y si adquiere fuerza de ley.

Cuarto: si la aplicación de la ley humana debe ser modificada por la dispensa de los constituídos en autoridad.

Deinde considerandum est de mutatione legum (cf. q.95 introd.)

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex humana sit mutabilis.

Secundo: utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit.

Tertio: utrum per consuetudinem abolentur; et utrum consuetudo obtineat vim legis.

Quarto: utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULO 1

Utrum lex humana debeat aliquo modo mutari [a]

Si la ley humana ha de modificarse de alguna manera

Dificultades. Parece que la ley humana no debe modificarse de ninguna manera.

1. La ley humana se deriva, como ya dijimos, de la ley natural. Y como la ley natural permanece inmutable, la ley humana debe también permanecer inmutable.

2. Como dice el Filósofo, la medida debe ser sumamente estable. Pues, siendo la ley humana medida de las acciones humanas, debe permanecer inmutable.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari.

1. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra (q.95 a.2) dictum est. Sed lex naturalis immobilis perseverat. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in V "Ethic." [1], mensura maxime debet esse permanens. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra (q.90 a.1.2) dictum est. Ergo debet immobiliter permanere.

---

[a] Infra q.104 a.3 ad 2; *In Gal.* 1 lect.2; *Ethic.* 5 lect.12.

[1] C.5 n.14 (BK 1133a25): S.TH., lect.9.

3. Praeterea, de ratione legis est quod sit iusta et recta, ut supra (q.95 a.2) dictum est. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod semel est lex,. semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De lib. arb." [1]: "Lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.91 a.3) dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis: alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia; quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum, in I "De lib. arb." (l.c. nt.2) quod "si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus

3. De la naturaleza misma de la ley es que sea justa y recta, como ya dejamos dicho; ahora bien: lo que es recto una vez, es siempre recto; por lo tanto, lo que una vez pasa a ser ley, debe ser ley siempre.

Por otra parte, dice San Agustín: "La ley temporal, aunque sea justa, puede justamente sufrir cambios en el curso del tiempo".

Respuesta. Hemos dicho ya que la ley humana es un dictado de la razón, mediante el cual se dirigen los actos humanos. Según esto, para que la ley humana pueda cambiarse justamente, puede darse un doble motivo: por parte de la razón, uno, y otro por parte de los hombres, cuyas acciones son reguladas por las leyes. Por parte de la razón, porque vemos que es natural a ésta avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Por eso observamos que, en las ciencias especulativas, los primeros filósofos propusieron doctrinas imperfectas, que más tarde mejoraron otros. Del mismo modo, en las ciencias prácticas, los primeros que se esforzaron en descubrir algo útil para la comunidad de los hombres, no pudiendo por sí mismos abarcar todas las cosas, crearon instituciones muy imperfectas y deficientes en muchos puntos; estas instituciones fueron modificadas por los sucesores al fundar otras que resultaron menos deficientes para la utilidad común.

Y por parte de los hombres, cuyos actos regula la ley, puede ésta ser rectamente modificada, ya que cambian las condiciones de los hombres, los cuales llenan sus necesidades según sus diversas situaciones. Así lo indica San Agustín con el siguiente ejemplo: "Si un pueblo es moderado, sensato, diligentísimo guardián de la utilidad común, es justo decretar una ley que conceda a tal pueblo la facultad de elegir sus propios magistrados para administrar los asuntos

[1] C.6; ML 32,1229

públicos. Pero, si ese mismo pueblo, malcado poco a poco, bastardea el derecho de sufragio y entrega el gobierno a criminales y pervertidos, con justicia se le puede despojar de tal potestad de otorgar honores, para dejarlo al arbitrio de unos pocos selectos".

tus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat; recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium".

Soluciones. 1. Ya hemos dicho que la ley natural es una participación de la ley eterna; por eso es inmutable. Esta inmutabilidad la recibe de la inmutabilidad y perfección de la inteligencia divina, autora de la naturaleza. En cambio, la razón humana es mudable e imperfecta; de ahí que su ley sea mudable. Además, la ley natural contiene ciertos preceptos universales que siempre perduran, mientras que la ley humana contiene preceptos particulares según las diversas circunstancias, que son muy variables.

Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra (q.91 a.2; q.93 a.2 ad 3) dictum est, et ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est.—Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent; lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia, secundum diversos casus qui emergunt.

2. La medida debe tener la máxima estabilidad que sea posible; pero ninguna de las cosas sujetas a mutación puede ser totalmente inmutable. Por tanto, la ley humana no puede ser completamente inmutable.

Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

3. En las cosas corporales, la rectitud se predica de un modo absoluto; por eso una cosa material que es recta, de suyo permanece siempre recta. Pero la rectitud de la ley depende de su ordenación a la utilidad común, a la cual no le convienen siempre las mismas cosas—como ya hemos dicho—; por eso tal rectitud está sujeta a variaciones.

Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute; et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra (in c) dictum est. Et ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULO 2

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius [a]

Si la ley humana ha de modificarse siempre que se presente un bien mejor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda.

1. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Praeterea, ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur: eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandae, quotiens cumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Praeterea, leges humanae circa singulares actus hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quae "tempore indiget", ut dicitur in II "Ethic." [1] Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in "Decretis", dist.12 c.5: "Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur".

Dificultades. Parece que la ley humana ha de ser modificada siempre que se presente un bien mejor.

1. Las leyes humanas, como las obras de arte, están trazadas por la razón humana. Y en todas las artes se cambia el plan primitivo siempre que se presenta un bien mejor. Luego lo mismo ha de hacerse tratándose de las leyes humanas.

2. Teniendo en cuenta los hechos pasados, podemos prever los futuros Pero, si las leyes humanas no hubieran sido modificadas cuando se ofrecía un bien mejor, se hubiesen seguido muchos inconvenientes, porque vemos claramente que las leyes antiguas contienen numerosas imperfecciones. Por lo tanto, parece que las leyes deben ser modificadas siempre que se ofrece la ocasión de decretar otras mejores.

3. Las leyes humanas se imponen a las acciones particulares de los hombres; ahora bien, en materias singulares no podemos alcanzar un perfecto conocimiento sino mediante la experiencia, que—como se dice en el libro de los "Eticos"—"necesita tiempo". Parece, pues, que en el transcurso del tiempo pueden aparecer cosas más convenientes para ser promulgadas.

Por otra parte, está establecido en las "Decretales" que "es un absurdo y una afrenta detestable permitirse quebrantar las tradiciones que de antiguo hemos recibido de nuestros antepasados".

---

[a] *Polit.* 2 lect.12.

[1] C.1 n.1 (BK 1103a16): S.TH., lect.1.

Respuesta. Como hemos dicho, se modifica rectamente la ley sólo cuando mediante su mutación se contribuye al bien común. Pero el mero cambio de una ley es ya en sí mismo un perjuicio para el bien común, porque la costumbre ayuda mucho al cumplimiento de las leyes, hasta tal punto que se consideran graves todas las cosas establecidas en contra de las costumbres, a pesar de que en sí sean leves. Por eso, cuando se modifica una ley, disminuye su poder coactivo en la medida en que impide la costumbre. De ahí que no deba modificarse la ley humana sino cuando se favorezca al bien común por una parte lo que por otra se le perjudica. Esto acontece siempre que del nuevo decreto se saca un provecho muy grande y notorio o en caso de extrema necesidad, cuando la ley vigente por largo tiempo entraña una injusticia manifiesta y su cumplimiento es sumamente nocivo. Por eso dice el Jurisconsulto que, "tratándose de establecer nuevas normas, su utilidad debe ser evidente, para que sea justificado el abandono de aquello que por largo tiempo ha sido considerado como equitativo".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), **lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo: intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit: vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Iurisperito[1] quod "in rebus novis constituendis, evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est".**

Soluciones. 1. Las reglas del arte reciben toda su eficacia únicamente de la razón; y por eso, siempre que se presenta un bien mejor, debe modificarse la regla seguida hasta entonces. Pero "las leyes reciben su máxima eficacia de la costumbre"—como enseña el Filósofo—; por eso no deben ser modificadas con facilidad.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione: et ideo ubicumque melior ratio occurrat, est mutandum quod prius tenebatur. Sed "leges habent maximam virtutem ex consuetudine", ut Philosophus dicit, in II "Polit."[2] Et inde non sunt de facili mutandae.

2. Este argumento prueba que las leyes deben ser modificadas, pero no por cualquier mejora, sino en caso de una gran utilidad o necesidad, según queda probado.

Ad secundum dicendum quod ratio illa **concludit quod leges sunt mutandae: non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est (in c).**

3. Y lo mismo se ha de contestar a la tercera objeción.

Et similiter dicendum est ad tertium.

[1] *Dig.* l.1 tit.4 leg.2 In rebus novis.
[2] C.5 n.14 (BK 1269a20): S.TH., lect.12.

ARTICULO 3

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis [a]

Si la costumbre puede obtener fuerza de ley

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere.

1. Lex enim humana derivatur a lege naturae et a lege divina, et ex supradictis (q.93 a.3; q.95 a.2) patet. Sed consuetudo hominum non potest immutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Praeterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo, multiplicatis similibus actibus, non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum: cum sit regula *humanorum* actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Praeterea, ferre legem pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem: unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Epist. "ad Casulan." [a]: "Mos populi Dei et instituta maiorum pro lege sunt tenenda. Et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt".

Dificultades. Parece que la costumbre no puede llegar a tener fuerza de ley ni abolir la ley.

1. Porque la ley humana, como consta de lo ya dicho, deriva de la ley natural y de la ley divina; y la costumbre de los hombres no puede modificar la ley natural ni la ley divina; luego tampoco podría cambiar la ley humana.

2. De muchos males no puede salir bien ninguno; aquel que primeramente obró contra la ley, hizo mal; por consiguiente, la multiplicación de actos semejantes nunca dará por resultado un bien. La ley, por el contrario, es un bien, porque es la regla de las acciones humanas; luego la ley no puede ser abolida por la costumbre, de manera que la misma costumbre venga a obtener fuerza de ley.

3. Dictar leyes es propio de las personas públicas, que tienen la facultad de regir la comunidad; de ahí que las personas privadas no puedan legislar. Ahora bien, la costumbre llega a prevalecer por las acciones privadas. Por lo tanto, la costumbre no puede alcanzar el vigor de ley, capaz de abolir otra ley distinta.

Por otra parte, dice San Agustín en la carta a Casulano: "La costumbre del pueblo de Dios y las instituciones de nuestros antepasados han de ser consideradas como leyes; y los que violan las costumbres de la Iglesia deben ser castigados tanto como los que desobedecen las leyes divinas".

---

[a] 2-2 q.79 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.33 q.1 a.1 ad 1; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

[a] Ep.36 apud AUGUSTINUM: ML 33,136; cf. GRATIANUM, *Decretum*, p.1 d.11 cn.7 in his rebus.

Respuesta. Toda ley humana procede de la razón y voluntad del legislador; la ley divina y la natural proceden de la voluntad racional de Dios; la ley humana, de la voluntad del hombre regulada por la razón. Y así como en el orden práctico la razón y la voluntad del hombre se manifiestan mediante la palabra, pueden también manifestarse por medio de las obras; porque, evidentemente, la de uno parece elegir como bueno aquello que pone por obra. Pero es patente que la ley humana puede ser propuesta y modificada por medio de la palabra del hombre, ya que la palabra manifiesta el movimiento interior y los conceptos de la razón humana; así, pues, también mediante las acciones, sobre todo si son tan repetidas que llegan a crear costumbre, puede modificarse y proponerse una ley; y hasta pueden establecerse normas que obtengan fuerza de ley, ya que por medio de actos exteriores muy repetidos se muestra claramente el movimiento interior de la voluntad y los conceptos de la mente; porque es manifiesto que, cuando se repite algo con mucha frecuencia, procede de un deliberado juicio de la razón. De todo lo dicho se deduce que la costumbre tiene fuerza de ley, puede abolir una ley y es intérprete de las leyes.

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae. Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat: inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Soluciones. 1. La ley natural y la divina proceden, como ya hemos dicho, de la voluntad de Dios y no pueden modificarse con la costumbre, que proviene de la voluntad del hombre; sólo pudieran ser modificadas por la voluntad divina. Por eso, ninguna costumbre contraria a la ley divina o a la ley natural pueden alcanzar fuerza de ley. Ya dice San Isidoro: "La costumbre debe ceder ante la autoridad; la ley y la razón deben triunfar sobre las malas costumbres".

Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est (in c). Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset. Et inde est quod nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem: dicit enim Isidorus, in "Synonim."[1]: "Usus auctoritati cedat: pravum usum lex et ratio vincat".

2. Ya quedó dicho que las leyes humanas son defectibles en algunas

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.96 a.6) dictum est,

[1] L.2 n.80: ML 83,863.

leges humanae in aliquibus casibus deficiunt: unde possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus. Et cum tales casus multiplicantur, propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius utilis non est: sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit: nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quia non est "possibilis secundum consuetudinem patriae", quae erat una de conditionibus legis (q.95 a.3). Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum quod multitudo in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. — Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit.

cosas. Luego es posible algunas veces obrar en contra de la ley, a saber, en el caso de que la ley falle; y tal acto, sin embargo, no será malo; cuando tales casos, por variar las condiciones de los hombres, son muy frecuentes, la costumbre manifiesta que aquella ley ya no es útil; la costumbre manifiesta en este caso lo mismo que una promulgación de la ley contraria. Si aún subsiste la misma razón que hacía útil la primera ley, no es la costumbre la que prevalece sobre la ley; ésta tiene entonces más fuerza que la costumbre. Se exceptúan aquellas leyes que no están en armonía con las tradiciones de la patria, porque esa armonía es una de las condiciones de la ley; es, en efecto, muy difícil desarraigar la costumbre de todo un pueblo.

3. La multitud, que es el sujeto de una costumbre, puede ser libre y capaz de imponerse sus propias leyes. En este caso, el consentimiento de todo el pueblo, expresado por una costumbre, vale más en lo que toca a la práctica de una cosa que la autoridad del soberano, que tiene facultad de dictar leyes sólo en cuanto representante de la multitud. Por eso, aunque las personas particulares no pueden instituir leyes, la totalidad del pueblo sí puede instituirlas.—Pero, aun cuando la multitud no es libre ni capaz de darse a sí misma las leyes y de anular las leyes impuestas por una potestad superior, la costumbre que llega a prevalecer en tal sentido obtiene fuerza de ley si la toleran aquellos a quienes pertenece instituir las leyes para esa multitud, porque su tolerancia equivale a la aprobación de lo que la costumbre introdujo.

ARTICULO 4

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare [a]

Si los gobernantes del pueblo pueden dispensar de las leyes humanas

Dificultades. Parece que los gobernantes de la multitud no pueden dispensar de las leyes humanas.

1. Como dice San Isidoro, la ley se ha instituído "en beneficio del bien común". Y el bien común no debe ser suplantado por la conveniencia privada de una persona cualquiera; porque—como dice el Filósofo—"el bien de la comunidad es más sagrado que el bien de un hombre". Por consiguiente, parece que a nadie se debe conceder dispensa para obrar en contra de la ley en general.

2. El Deuteronomio ordena a los que están constituídos en autoridad: "Oíd a los pequeños como a los grandes, no atendáis en vuestros juicios a la apariencia de las personas". Pero permitir a uno lo que comúnmente se niega a todos los demás, parece ser una acepción de personas. Por tanto, los gobernantes del pueblo no pueden otorgar estas dispensas, porque esto es obrar contra el precepto de la ley divina.

3. La ley humana, para ser justa, ha de estar en consonancia con las leyes divina y natural; de otro modo no sería "congruente a la religión" ni "conforme a la disciplina"; requisitos que, como dice San Isidoro, debe cumplir toda ley. Ahora bien, de la ley divina y de la natural ningún hombre puede conceder dispensa; luego tampoco de la ley humana.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare.

1. Lex enim statuta est "pro communi utilitate", ut Isidorus dicit [b]**. Sed bonum commune non debet intermitti pro privato commodo alicuius personae: quia, ut dicit Philosophus, in I "Ethic." [c], "bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis". Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo ut contra legem communem agat.**

2. Praeterea, illis qui super alios constituuntur, praecipitur Deut. 1,17: "Ita parvum audietis ut magnum, nec accipietis cuiusquam personam: quia Dei iudicium est". Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra praeceptum legis divinae.

3. Praeterea, lex humana, ut sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinae: aliter enim non "congrueret religioni", nec "conveniret disciplinae", quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit [d]**. Sed in lege divina et naturali nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.**

---

[a] Supra q.96 a.6; infra q.100 a.8; 2-2 q.88 a.10; 89 a.9; q.147 a.4; *Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.1; d.27 q.3 a.3 ad 4; *Cont. Gent.* 3,125.

[b] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,203.

[c] C.2 n.8 (Bk 1094b10): S.Th., lect.2.

[d] L. c. nt.8, et l.5 c.3: ML 82,199.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I ad Cor. 9,17: "Dispensatio mihi credita est".

Respondeo dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula: unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitae. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quod ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personae, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis (q.96 a.6) patet. Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuilibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra (q.96 a.6) dictum est. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana quae suae auctoritati instituitur, ut scilicet in personis vel casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur. — Si autem absque hac ratione, pro sola voluntate, licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habeat intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod Dominus dicit, Lc. 12,42: "Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?"

Ad primum ergo dicendum quod, quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis; sed ea intentione et ad bonum commune proficiat.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Se me ha concedido la dispensación".

Respuesta. La dispensa, propiamente hablando, implica el reparto de algo común entre particulares. Por eso también se llama dispensador al padre de familia, porque reparte, con peso y medida, a cada miembro de la familia los quehaceres y las cosas necesarias para la vida. De la misma manera, en toda multitud decimos que uno dispensa cuando dispone cómo ha de cumplir un precepto común cada miembro particular. Pero sucede algunas veces que ese precepto común, por lo general útil al bien común, no es conveniente para una determinada persona o en un determinado caso, porque su observancia entonces pudiera impedir un bien mayor o acarrear un mal, según lo ya dicho. Y como sería peligroso, a no ser en casos de evidente y urgentísimo peligro, encomendar la regulación de la observancia de tal precepto al criterio personal de cada uno—como ya hemos manifestado anteriormente—, por eso el que tiene la obligación de regir al pueblo tiene también la facultad de dispensar en las leyes humanas, para que, cuando la ley es perjudicial a ciertas personas o en casos particulares, pueda permitir que no se cumpla el precepto de la ley. Pero, si concede los permisos sin este motivo y sólo por mero capricho, será un dispensador infiel o imprudente: infiel, si no pretende favorecer el bien común; imprudente, si desconoce la causa por la cual dispensa. A este propósito dice el Señor: "¿Quién te parece que es el dispensador fiel y prudente, a quien pondrá el amo sobre su servidumbre?"

Soluciones. 1. Cuando se dispensa a uno del cumplimiento de la ley común, no debe hacerse con perjuicio del bien de la comunidad; siempre debe intentarse favorecer ese bien.

2. No hay acepción de personas cuando se trata de modos diferentes a personas que son desiguales. Por eso, cuando la condición de una persona determinada requiere un trato especial, no es acepción de personas concederle una gracia singular.

3. La ley natural, por lo que se refiere a los preceptos generales, que nunca pueden fallar, no admite dispensa alguna. Pero la autoridad humana puede dispensar a veces de aquellos preceptos que son a modo de conclusiones sacadas de los preceptos generales. Por ejemplo, no debe devolverse un préstamo al que es traidor a la patria, y así en casos semejantes.—Pero, respecto de la ley divina, todo hombre se encuentra en situación análoga a la de una persona privada con respecto a una ley pública a la cual está sometido. Por tanto, así como el único que puede dispensar de la ley humana pública es aquel de quien recibe autoridad la ley—o un delegado suyo con facultad para ello—, así nadie sino Dios—o el hombre a quien El conceda especial poder a este propósito—puede dispensar en los preceptos de la ley divina, que provienen del mismo Dios.

Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius personae requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam *faliunt*, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur: puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi. — Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel si cui ipse specialiter committeret.

TRATADO DE LA LEY ANTIGUA

(1-2 q.98-108)

INTRODUCCION AL TRATADO

1. *Significado de la ley.*—Se designa en hebreo la ley con el nombre de *torah*, derivado del verbo *yarah*, que en su forma verbal *hijil*, *horah*, significa mostrar, dirigir, enseñar. De aquí el significado de la palabra *torah*, que vale tanto como dirección, doctrina, enseñanza. En la Biblia se emplean otros vocablos como sinónimos de *torah*. Tales son *mispat*, juicio; *jok* y *jukkah*, decreto, estatuto; *mizwah*, mandato; *edwoth*, testimonio; *pikkudim*, en plural, preceptos.

La tradición hebrea y la cristiana nos aseguran que Moisés fué el legislador de Israel y el organizador de la vida religiosa, política y social de su pueblo; porque en los pueblos primitivos la ley lo abarca todo, y esto vemos en el Pentateuco. Tampoco es aventurado suponer que, como acaece en épocas y pueblos que escriben poco, las leyes se conservaran primero por tradición, como se conserva el código de las tribus árabes en la región de la Transjordania, con ser bastante complicado. Pero nunca faltan algunos peritos, de feliz memoria y buen sentido, reconocidos como depositarios de las costumbres que han de regir la vida de las tribus [1].

2. *Fuentes históricas de la ley.*—Un problema se ofrece aquí. ¿Dónde se inspiró Moisés para dar las leyes a su pueblo? A no atender más que a la superficie de la letra, habríamos de decir que las tribus de Israel habían vivido hasta entonces sin ley alguna o que Moisés no había hecho caso ninguno de ellas. Tal vez no faltarán algunos que así piensen y, sin duda, que a los tales les sería fácil hallar apoyo en la tradición exegética antigua. Pero, mirando las cosas serenamente, habremos de decir que las tribus israelitas no vivieron tantos siglos sin costumbres que tuvieran fuerza de ley, y que Moisés, profeta de Yavé y mandatario suyo, no hizo tabla rasa de las costumbres arraigadas en la vida del pueblo.

Por fortuna, disponemos hoy de más elementos para estudiar la ley mosaica e inquirir las semejanzas que tenía con las leyes de otros pueblos. Y estas semejanzas son muchas, tanto en materia moral y religiosa como en la civil, penal y social. Ya los antiguos se habían dado cuenta de ello, y la explicación del hecho era diversa, pues los judíos propendían a explicarlo por un plagio de los gentiles, mientras que algunos Padres atribuían el plagio a los judíos.

La explicación es más sencilla. Abrahán procedía de Ur de la Caldea, donde su familia había vivido entregada al culto de los ídolos, según se nos dice en Josué 24,2. El patriarca de los hebreos se nos presenta en Canaán como un poderoso jeque de tribu, capaz de armar 318 de sus criados o siervos, que, razonablemente, no podemos suponer que tuvieran todos la fe de su señor (Gen. 14,14). Isaac fué heredero de los bienes de su padre, luego de sus siervos. Jacob, al volver a Canaán, traía numerosos rebaños y criados en proporción para cuidarlos. Cuando se disponía a subir a Betel para cumplir el voto que años atrás había hecho a Yavé,

[1] P. A. JAUSSEN, *Les coutumes des arabes au pays de Moab* 183ss.; FUSTEL DE COULANGE, *La cité antique* 223ss.

mandó a su gente arrojar los dioses extraños que entre ellos había. Y se los entregaron junto con los pendientes de las orejas, que, sin duda, representaban ídolos, y todo esto lo enterró al pie de la encima de Siquem.

Entre los hebreos que salieron de Egipto conducidos por Moisés había también un *vulgus promiscuum*, que dice la Vulgata, extraños a la raza de Jacob (Ex. 12,38). En la época de la monarquía, cuando David logró someter a los cananeos que aun quedaban libres, éstos fueron incorporados a Israel, como, sin duda, lo fueron aquellos cereteos, jeteos, feleteos, etc., que servían en el ejército de David (2 Sam. 15,18).

La ley insiste mucho en cortar toda relación del pueblo elegido con los gentiles; pero la historia nos da la razón de esta insistencia al mostrarnos que no se cumplía y que, por un camino o por otro, la sangre de los pueblos gentiles se introducía en Israel. Sólo Nehemías y Esdras, rompiendo por todo, tomaron a pecho el cumplimiento de este precepto, pero mucho más tarde, en la comunidad postexiliana.

De aquí se sigue que Israel, pueblo de raza semita y originario de Caldea, traía consigo la mentalidad mesopotámica, las costumbres religiosas, civiles, etc., de los caldeos, que viviendo primero en Canaán, después en Egipto, luego en el desierto arábigo y más tarde otra vez en Canaán, hubieron de recibir las influencias de todos esos pueblos.

Por otra parte, la historia sagrada nos muestra bien claramente cuán inclinados eran los hebreos a adoptar los cultos extraños. Y es muy razonable suponer que en otras cosas menos graves no serían más refractarios a las influencias extranjeras.

3. *Adaptación histórica a la ley.*—La crítica moderna, que pretende explicar naturalmente la historia de Israel y la revelación bíblica por el método histórico, recurre al Egipto, a la Arabia, a Canaán, a Babilonia, en busca de esta explicación [2]. Es esto un error manifiesto. La historia de Israel no se explica sin la intervención de Dios y sin una revelación divina. Pero esto no significa que hayamos de prescindir de las causas históricas. Cuando Moisés se presentó al pueblo en Egipto en nombre del Dios de sus padres, era ya este pueblo depositario, más o menos fiel, de un tesoro de verdades e instituciones que había recibido de Abrahán, Isaac y Jacob. Moisés recibe una nueva revelación, que viene a completar las anteriores. El nombre de *Yavé*, Dios misericordioso hasta la milésima generación de los que le temen y justo hasta la tercera y cuarta generación de los que profanan su nombre, expresa en cifra la revelación mosaica, según Santo Tomás [3].

Pero, al proponerla al pueblo, Moisés no pudo hacer tabla rasa de cuanto el pueblo poseía, para darle, junto con la nueva revelación, una organización moral, religiosa y civil también nueva. No es esto conforme con la sabiduría divina. Su misión era informar la vida de su pueblo, del monoteísmo yavista, ratificando cosas antiguas, introduciendo otras nuevas, corrigiendo las que fueran más gravemente opuestas o condescendiendo con algunas que le pareciera difícil suprimir [4]. Recordemos la palabra del Salvador a propósito del repudio (Mt. 19,8; Mc. 10,5). Si en cosa tan grave como la constitución de la familia consintió Moisés en conservar la poligamia y el divorcio, ya se comprende lo que haría con cosas de menor monta.

En suma, que la ley, en cuanto a su contenido, es divina por lo que viene de Dios, pero es humana por lo que viene de Israel. San Pablo

---

[2] KORTLEITNER, *Commentationes Biblicae* (Oeniponte 1927-1933).
[3] *Sum. Theol.* 2-2 q.174 a.6.
[4] *Sum. Theol.* 2-2 q.174 a.4.

dice a propósito de un precepto de la ley: *¿Acaso tiene Dios cuidado de los bueyes?* (1 Cor. 9,9). La misma pregunta pudiera hacerse de muchas otras cosas que no han bajado del cielo; son nacidas de la tierra. Sin embargo, no hay que olvidar que para los antiguos las leyes tenían un origen divino; por eso eran santas, y su quebrantamiento venía a ser un sacrilegio. No tenían tan clara conciencia como nosotros de la diferencia entre la ley natural y la humana, la ley divina y la económica.

Siendo divina la ley, nunca se abrogaba. Podían hacerse leyes nuevas, pero sin abrogar las antiguas, que subsistían siempre, aunque entre ellas hubiese contradicción. Este principio era causa de la gran confusión que existía en el derecho antiguo. Leyes de épocas diversas se hallan reunidas y reclaman todas el mismo respeto, porque todas son sagradas [5]. En la historia del Derecho canónico podríamos hallar una confirmación de estos hechos. Esto mismo vemos que se da para siempre en la ley mosaica.

Sin embargo, la ley tiene que cambiar al tenor de la vida del pueblo, si ha de ser norma de vida para éste. Suponer que una ley, que no sea la ley natural, de principios muy fundamentales, haya de durar inmutable por siglos, es un absurdo. Sería convertir la ley en un aro de hierro que paralizase la vida del pueblo. Todavía, sin cambio alguno en la letra de la ley, el solo cambio en la vida del pueblo y en su mentalidad acabaría por mudar la ley mediante interpretaciones diferentes [6].

No han faltado exegetas que, a la vista de las muchas leyes repetidas y diferentes que en el Pentateuco se encuentran, quisieron explicarlo por un cambio en la vida del pueblo durante los días de Moisés. De suerte que en el espacio de pocos años se habría realizado un progreso tan grande como el que suponen el código de la alianza y el Deuteronomio, y, a la muerte del legislador, su código habría de quedar fijo, sin permitir cambio alguno. Y, no obstante, el pueblo había de pasar de la vida medio nómada que había llevado en el desierto hasta la vida sedentaria, agrícola, que llevó en la época de la monarquía.

Sin duda que éste no es método para alcanzar el sentido histórico de la ley. Muy otro es el que indica la Pontificia Comisión Bíblica en su carta al cardenal Suhard cuando escribe: «En lo que concierne a la composición del Pentateuco, en el decreto de 27 de junio de 1906 la Comisión Bíblica reconocía ya poderse afirmar que Moisés se hubiera servido de documentos escritos o tradiciones orales para la composición de su obra y también admitir modificaciones y adiciones posteriores a Moisés» (*Enquiridion Bíblico* n.176-177). Hoy nadie duda de la existencia de estas fuentes *ni del crecimiento progresivo de las leyes mosaicas, debido a las condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores;* progreso que se echa de ver en los relatos históricos.

«Las investigaciones de los últimos decenios, realizadas a la luz de numerosos descubrimientos de todo género, han puesto en claro lo que había de exagerado en las antiguas teorías sobre el origen de la ley y la composición del Pentateuco». Por esto, concluye la P. C. B., «invitamos a los sabios católicos a estudiar sin prejuicios estos problemas a la luz de una sana crítica y de los datos de otras ciencias relacionadas con la materia, seguros de que este estudio *establecerá la gran parte y la profunda influencia de Moisés como autor y legislador*» [7].

---

[5] FUSTEL DE COULAGE, *Cité antique* 22288.
[6] *Sum. Theol.* 1-2 q.97 a.1-2.
[7] AAS (1948) 45.

2. *Los códigos del Pentateuco.*—Sin prejuzgar cosa alguna sobre este progreso de la legislación del Pentateuco y su redacción escrita, vamos a señalar las colecciones legales, o, si se quiere, códigos, que se pueden distinguir en el Pentateuco, todas ellas precedidas de un amplio relato histórico sobre los orígenes de Israel y que pudieran corresponder a los cuatro documentos principales que la crítica distingue en el Pentateuco:

1.° En el Génesis, al terminar la obra de los seis días en 2,4ª, echamos de ver un cambio notable de estilo con la repetición de cosas ya dichas en el capítulo 1. Esto es argumento de que empieza un documento distinto, omitido el comienzo de él, que contaría la creación de la tierra y del cielo. Empieza en Gen. 2,4ᵇ describiéndonos la tierra desierta, la formación de Adán y de Eva, el primer pecado, la descendencia de los primeros padres, el diluvio y la descendencia de Noé, la historia de los patriarcas con la bajada de Jacob a Egipto, la vida de Moisés, la liberación de Israel y su llegada al Sinaí, la teofanía (Ex. 19,20-25), con la subida de Moisés al monte (24,1-2.9-14), durante la cual tiene lugar la prevaricación del becerro. Por ella intercede Moisés, el cual, después de oír la alta revelación del sentido que encierra el nombre divino, Yavé (Ex. 34,1-8), se dirige a Dios con estas palabras: *Señor, si he hallado gracia a tus ojos, dígnate marchar en medio de nosotros, porque este pueblo es de dura cerviz; perdona nuestras iniquidades y nuestros pecados y tómanos por heredad tuya* (Ex. 34,9). Yavé responde acogiendo favorablemente la súplica de su profeta y declarando su voluntad de hacer con Israel una alianza cuyas condiciones serán las leyes que a continuación siguen, y que terminan con este mandato: *Escribe estas palabras, según las cuales hago alianza contigo y con Israel* (34,10-27).

2.° El segundo código parece comenzar en la historia de los patriarcas, extendiéndose en la de José y prosiguiendo paralelo al anterior hasta llevar al pueblo frente al monte de Dios (Ex. 3,10ss. y 19,2). Allí nos cuenta la gran teofanía (Ex. 19,3-19) la promulgación del decálogo por Dios (Ex. 20,1-17), al que siguen una multitud de otras leyes más particulares que Moisés comunica al pueblo de parte de Dios (20,18-23.33). Sigue a esto la redacción por escrito de las anteriores leyes, que, oídas por el pueblo y aceptadas por éste, reciben una sanción definitiva en el solemne pacto celebrado entre Dios e Israel, siendo mediador de él el mismo Moisés (Ex. 24,3-8). De esta solemne ceremonia, que tendrá gran resonancia en la historia futura de Israel, reciben estas leyes el nombre de código de la alianza, en el cual se repite casi a la letra el precedente.

3.° Un tecer código ocupa casi todo el quinto libro del Pentateuco. El Deuteronomio se destaca entre los otros libros del Pentateuco. Consta de tres discursos pronunciados por Moisés en la llanura de Moab y se nos presenta como el testamento del gran profeta y legislador.

El discurso primero (1,1-4,43) nos cuenta los sucesos acaecidos al pueblo desde su llegada al Sinaí. Su relato concuerda con el que nos dan los dos documentos anteriores. Forma este discurso la introducción histórica del libro.

El segundo (4,44-26,18) abarca dos secciones bien distintas. Empieza la primera refiriendo la promulgación del decálogo, al que sigue una apremiante exhortación a la observancia de la ley y al amor de Dios (4,44-11,32). La segunda sección (12-26) contiene la parte propiamente legislativa, calcada también en los dos códigos anteriores. Sin embargo, se diferencia de ellos en la forma literaria, que no es jurídica, sino oratoria y parenética; en el espíritu que la informa, que es el amor de Dios

y del prójimo, y en muchas disposiciones legales, que suponen un progreso grande sobre los códigos anteriores.

El tercer discurso de Moisés (27-28) contiene una disposición sobre la forma en que han de celebrar el pacto solemne cuando hayan pasado al Jordán, más las sanciones con los premios y castigos que Dios intima a los que guarden o menosprecien su ley.

Los capítulos 29-30 quieren ser como el epílogo, en que se repiten las apremiantes exhortaciones a la observancia de la ley divina.

4.° El cuarto código es llamado con razón código sacerdotal. Este nombre ya nos declara su carácter. Empieza con el Génesis, y en la obra de los seis días (Gen. 1,1-3,4a) nos presenta el fundamento del precepto sabático. Pasa luego a la narración del diluvio, que termina en el pacto de Dios con Noé y la prohibición de comer sangre. Salta luego a Abrahán, de quien nos cuenta la imposición del precepto de la circuncisión, como señal del pacto de Dios con el patriarca y su descendencia (Gen. 17), y la compra del lugar de la sepultura de los patriarcas, que es como la toma de posesión de la tierra de Canaán (Gen. 23,49; 29-33). Estos principales episodios de la historia del mundo y de Israel se hallan unidos con genealogías y datos cronológicos.

En la misma forma se prosigue la historia del Exodo, contándonos la revelación del nombre de Yavé a Moisés con la comisión de sacar a Israel de Egipto (Ex. 6,2-7,13), lo que logra mediante las plagas, que son los signos con los que Dios se hace reconocer del Faraón como superior a los dioses de Egipto. Termina este relato con la institución de la Pascua (Ex. 12,1-20). A ella sigue el maravilloso paso del mar Rojo y el hundimiento del ejército de Faraón en sus aguas (Ex. 14). En el camino que sigue hasta llegar al Sinaí, sólo nos cuenta el prodigio del maná (Ex. 16). Llegado Israel al Sinaí, acampa en el desierto (Ex. 19,2), y Moisés sube al monte (24,15), que cubre una nube como fuego abrasador. Es la gloria de Yavé, la imagen visible que Dios ofrecía a su pueblo para que le conozca. El profeta entra en la nube, y Dios le va representando los elementos todos necesarios para la erección del santuario, en el que quiere morar en medio de su pueblo, para santificarlo (Ex. 25-31).

Conforme a estas instrucciones que Moisés recibe de Dios, se fabrica en el campo de Israel el tabernáculo con todos sus utensilios, y el primer día del mes primero del segundo año de la salida de Egipto es erigido el tabernáculo, del que luego toma posesión la gloria de Yavé para permanecer con los hijos de Israel y ser su soberano y su guía en el camino del desierto, según lo tenía declarado (Ex. 29,44-46).

Tenemos ya el santuario, que es una rica tienda de campaña fabricada, según los planos de Dios, por los artífices que El mismo se había preparado y con los materiales que ofreció con devoción generosa el pueblo. El Levítico y los Números continúan las normas que han de regular el servicio de Dios. Empieza por los ritos de las diferentes clases de sacrificios (Lev. 1-7), la consagración de los ministros conforme a los ritos que Dios había dado ya en el Exodo (Lev. 9-10). Siguen unas cuantas leyes tocantes a la distinción de los animales en puros e impuros (11); a la mujer cuando llega a ser madre (12); al diagnóstico de la lepra y a la purificación del leproso que logró su curación (13-14); a las purezas inherentes a la vida sexual (15), y a la fiesta de la expiación, que es el medio de purificarse de todas las impurezas (16). Y termina el Levítico con una ley sobre los votos.

Continúa el código sacerdotal en los Números. Yavé, como soberano, ordena el censo de un pueblo, o mejor, el alistamiento de su ejército, que

asciende a más de 600.000 hombres, a las órdenes de sus jefes y bajo sus enseñas, y dispone el orden que ha de guardar en las marchas por el desierto y la forma de acampar (1-4). Después de diversas leyes y de la ofrenda de los jefes del pueblo al santuario, se dispone la partida del Sinaí hasta el desierto de Farán, donde fijan el campamento (5,1-9,28). Sin orden alguno y mezclados con episodios históricos, se contienen varios capítulos legales, como el capítulo 15, que habla de los sacrificios; el 18, de los deberes y derechos de los levitas; el 19, de la preparación y uso del agua lustral; el 26, del segundo censo del pueblo, que nos da las mismas cifras que el primero; el 27, del derecho de las hijas a heredar en ausencia de hermanos varones. Los 28-29 hablan de las fiestas y de los sacrificios que en ellos se han de ofrecer; el 30, de los votos y su anulación; el 31, de la distribución del botín cogido en la guerra; el 35, de las ciudades levíticas y de refugio, y el 36, otra vez de los derechos de las hijas a heredar a sus padres.

Es fácil notar que toda esta parte del código sacerdotal, promulgada en el desierto de Farán, carece de orden, y no faltan en ella repeticiones y variantes.

5.° A este código, que, como se ha visto, mira a regular la vida religiosa del pueblo, y sobre todo el ministerio de los sacerdotes, añaden los críticos una sección del Levítico (17-26) que llaman código de santidad. Para entender la razón de esta sección, hemos de recordar que, siendo Yavé santo y habitando en medio de su pueblo, es preciso que, así los ministros del altar como el pueblo mismo, estén revestidos de especial santidad. De aquí el principio fundamental de esta sección: *Sed santos, porque santo soy yo, que os santifico* (20,7.8; 21,8.15.23).

Comienza este código de santidad condenando todo sacrificio ofrecido fuera del tabernáculo y comer carne no sangrada (17); prohibe las uniones matrimoniales entre parientes y los pecados contra naturaleza (18). El capítulo 19 es una miscelánea en que se juntan los más altos preceptos de orden moral con los rituales más insignificantes. El capítulo 20 parece un complemento del 18. El 21 habla de la santidad de los sacerdotes; el 22 señala las personas que pueden comer la porción que tienen los sacerdotes en los sacrificios y las condiciones que han de tener las víctimas; el 23 trata de las fiestas que se han de celebrar en el santuario y de los sacrificios que en ellos se han de ofrecer; el 24, del candelabro del santuario y de los panes de la proposición, a los que siguen algunas leyes penales; el 25 trata del año jubilar, y termina el 26 declarando las promesas y amenazas que Dios hace a los que guarden o menosprecien su ley.

Para que mejor se vea el carácter literario y jurídico del Pentateuco, pondremos ante los ojos del lector un pequeño cuadro de leyes que se repiten en los diversos códigos. Nos limitamos a las solas citas, señalando los diversos códigos con las letras del alfabeto dispuestas en el mismo orden en que los hemos enumerado.

A	B	C	D	E
	El decálogo, fundamento de la ley			
	Ex. 20,2-19	Deut. 5,6-21		
	Lugar de los sacrificios			
	Ex. 20,24	Deut. 12,1-28		Lev. 17,1-9
	Reprobación de la religión cananea			
Ex. 34,12.15s.	Ex. 23,24	Deut. 12, 29-32	Num. 33,52	
	Prohibición de comer carnes no sangradas			
	Ex. 22,30	Deut. 14,21	Lev. 11,40	Lev. 17,15
	Prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre			
Ex. 34,26	Ex. 23,19	Deut. 14,21		
	Carácter sagrado de los primogénitos			
Ex. 34,19	Ex. 22,29	Deut. 15, 19-23	Ex. 13,11-12; Num. 18,17s.; Lev. 27,26	
	Las tres solemnidades anuales			
Ex. 34,18.20. 22.24	Ex. 23,14-17	Deut. 16,1-17	Num. 28-29	Lev. 23
	Lugar de asilo al matador involuntario			
	Ex. 21,12-14	Deut. 19,1-13	Num. 35	
	Castigo del hijo rebelde			
	Ex. 21,15.17	Deut. 21, 18-21		Lev. 20,9
	Prohibición de la usura			
	Ex. 22,24-25	Deut. 23,19		Lev. 25,35-37
	La justicia hacia los débiles			
	Ex. 22,21-24; 23,9	Deut. 24,14s., 17s.		Lev. 19,33s.
	Ofrecimiento de las primicias			
Ex. 34,26	Ex. 23,19	Deut. 26,1-11		
	Destrucción de los santuarios cananeos			
Ex. 34,13	Ex. 23,24	Deut. 7,5; 12,2s.	Num. 33,53	

En todos estos códigos ocupan la máxima parte las leyes de orden religioso y moral. De la organización de la familia dicen algo el código de la alianza y el sacerdotal y más el Deuteronomio. La materia de contratos apenas la tocan. Del comercio, ni una palabra. Todo esto nos indica qué clase de sociedad era la que estos códigos pretendían regir [4].

5. *Los antiguos códigos orientales.*—Cuando en el siglo XIX se levantó la crítica contra la autenticidad mosaica de la ley, alegaba la imposibi-

[4] MANGENOT, *Dictionnaire Biblique* v.20

lidad de admitir una codificación de leyes en la época de Moisés. El siglo XX ha venido a desmentir este aserto con el descubrimiento de varios códigos escritos en caracteres cuneiformes, unos más antiguos y otros coetáneos del Pentateuco.

Todos ellos tienen semejanza con el código de la alianza en su redacción hipotética: «Si sucede tal cosa..., se procederá así». Las mismas disposiciones legales tienen también grande semejanza con la ley mosaica; a veces se distinguen de ella por su mayor crudeza o también por la mayor perfección humana de sus disposiciones. Pero una cosa es digna de notar: que en todos estos códigos ya se halla separada la religión del derecho.

1.° Son las más antiguas las leyes sumerias. Nada menos que tres colecciones hasta ahora han sido halladas y publicadas, que se remontan al tercer milenio antes de Jesucristo; por tanto, muchos siglos antes de Moisés [9].

He aquí unos ejemplos de esas leyes: «Si un hombre toma mujer que le da hijos y éstos viven, y tiene, además, una esclava que también le da hijos; si este hombre otorga su libertad a la esclava y a sus hijos, los hijos de la esclava no entrarán a particiones con los otros hijos del amo». Aquí tenemos el caso de Abrahán, cuyo único heredero fué Isaac, con exclusión de Ismael, el hijo de la esclava (Gen. 25,5s.). El texto pone el caso de que la madre y los hijos hubieran recibido la libertad, pues en el caso contrario ellos mismos formarían parte de la herencia.

«Si uno, empujando a la hija de un hombre (libre), le causare el aborto, pagará diez siclos de plata». «Si uno, hiriendo a la hija de un hombre (libre), le causare el aborto, pagará un tercio de mina de plata» (20 siclos). En el código de la alianza, la pena en estos casos queda menos precisa, dejándola a las exigencias del marido y al fallo de los jueces (Ex. 21,22).

2.° En 1902 fué hallado en Susa un bloque de diorita que los reyes de Elam habían llevado allí desde Babilonia como trofeo. En este bloque estaba escrito el código del gran monarca babilónico Hammurabi (s.XVIII a. C.), que en seguida fué traducido y publicado por el P. Vic. Scheil, O. P. [10] El código, que contiene 282 artículos, no es una creación del monarca, sino una codificación de leyes que de siglos atrás venían rigiendo la vida del pueblo caldeo. En lo alto del bloque aparece el dios Samas (el Sol) sentado en su trono, y el rey, en pie, delante de él, con las manos extendidas en actitud suplicante.

En la larga introducción empieza Hammurabi declarándose llamado por los dioses El y Bel para promover el bienestar de los hombres, para hacer valer el derecho en la tierra, para exterminar a los perversos y malvados, para impedir que el poderoso oprima al débil, para enseñar a los hombres como el sol e iluminar la tierra... Cuando Marduc le entregó el gobierno de los humanos y le encargó enseñar el derecho a la tierra, él, Hammurabi, puso en la boca de las gentes derecho y justicia y regocijó el corazón de los moradores.

Oigamos ahora las normas justas que pronuncia: «Si un hombre acusa a otro de homicidio y no lo puede probar, será reo de muerte» (a.1). «Si en un proceso depone uno falsamente, si el proceso es capital, el hombre ese será reo de muerte» (a.3). «Si el proceso es sobre trigo o dinero, llevará la pena del proceso» (a.4). Es sencillamente la ley del talión, sancionada por el Deuteronomio 19,16ss.

---

[9] GIUSEPPE FURLANI, *Leggi dell'Asia Anteriore antica* 1ss.

[10] V. SCHEIL, *La loi de Hammourabi* (París 1906); FURLANI, o.c., 98s.

Muy otro es el espíritu de la ley caldea en los siguientes artículos: «Si un hombre en el campo se apodera de un esclavo o esclava fugitivos y los devuelve a su amo, éste le remunerará con dos siclos de plata» (a.17). «Si lo guarda en su casa y más tarde el esclavo es cogido en casa de él, ese hombre será reo de muerte» (a.19). La ley mosaica, más humana, ordena no entregar a ese siervo, aunque sea contra los intereses del amo, que supone extranjero: *No entregarás a su amo un esclavo huído que se haya refugiado en tu casa. Tenlo contigo en medio de la tierra, en el lugar que él elija* (Deut. 23,15s.).

En cambio, tenemos reflejada, con más detalle que en la ley sumeriana, la vida conyugal de Abrahán: «Si un hombre tomó esposa y ésta entrega a su marido una esclava que le da hijos, si luego esta esclava se levanta rival contra su señora porque ha dado hijos, la señora no podrá venderla, pero la hará marcar y la contará en el número de las esclavas» (a.146).

En el epílogo, Hammurabi declara que con estos decretos equitativos ha procurado a su reino una orden tranquila y un régimen feliz. Sus sentencias son preciosas; su sabiduría, sin rival. Por orden de Samas, el gran juez del cielo y de la tierra, la justicia brilla en la tierra. Es el mismo dios quien le ha otorgado el espíritu de rectitud. Por esto exhorta a sus sucesores a mantener las leyes dadas por él bajo la inspiración del dios. Si así lo hicieren, que el dios les otorgue larga vida y feliz reinado; pero, si obraren en contra de esa ley, Hammurabi pide para ellos todo género de males, rebeliones contra su autoridad, años de miseria, obscuridad sin luz, vida corta, muerte acelerada. «Que Bel, con una maldición eficaz de su palabra irrevocable, le maldiga y la maldición le alcance prontamente». Y con estas terribles palabras se termina el código de Hammurabi.

3.° La Sagrada Escritura habla muchas veces de los heteos, o jeteos, o hittitas, y en el ejército de David figuran hasta capitanes de este pueblo, que habitaba en Canaán (2 Sam. 11,3ss.; 15,19ss.). Los nuevos descubrimientos orientales nos han revelado una parte importante de la historia de los heteos, que tuvieron su capital en el Asia Menor y extendieron su dominación por la Siria y la Palestina.

Pues de este pueblo se han hallado en Bogazkoy, su antigua capital, una rica colección de textos jurídicos, redactados en lengua hetea, pero escritos con caracteres cuneiformes [11]. La dificultad de la lengua, que no es semítica, sino, a lo que parece, indo-europea, ha sido un obstáculo a la traducción segura de los textos y a su interpretación.

La cantidad de leyes, más de 200 artículos hallados en 1906 y que remontan al siglo XIV antes de Cristo, la época de mayor florecimiento del reino hetiteo, versan principalmente sobre materia penal y ofrecen de particular que en ellos se hace mención de las disposiciones antiguas, que el legislador corrige atenuándolas. Sirva de ejemplo: «Si una persona hiere a un hombre y le salta los dientes, antes debía dar una mina de plata; ahora serán veinte siclos (un tercio de mina), y perderá su casa» (a.7). «Si uno corta una oreja a una persona, entregará doce siclos y perderá la casa». Si el mutilado es un esclavo o esclava, pagará sólo tres siclos (a.15-16). «Si uno hace abortar a una mujer libre en el mes décimo (lunar), pagará dieciséis siclos; si en el mes sexto, dará cinco siclos y perderá la casa». «Si uno hace abortar a una esclava en el décimo mes, pagará cinco siclos» (a.17-18).

[11] FURLANI, o.c., 61ss.

Es curioso ver cómo precisa el sentido de los términos y gradúa la pena: «Si uno roba un buey grande—si es de menos de un año, no es un buey grande; tampoco si es de un año; pero, si es de dos años, ya es un buey grande—, por él se daban primero treinta bueyes, pero ahora se darán quince, cinco de dos años, cinco de un año y cinco de menos de un año, y perderá su casa» (a.57). Lo mismo establece el artículo 58 para el robo de un caballo [12].

4.° También de la nación asiria poseemos, no un código, pero sí buena cantidad de leyes que remontan al siglo XII antes de Cristo más arriba [13]. Se distinguen por la dureza de sus sanciones, como se ve de lo que sigue, que además dice mucho sobre la moralidad del pueblo asirio.

«La mujer casada irá por la calle velada la cabeza; pero la meretriz no se velará al salir a la plaza; irá con la cabeza descubierta. Si uno viere una meretriz velada, la tomará y la llevará ante el Palacio. No se tomarán sus joyas, pero su vestido será de quien la denunció. Ella recibirá cincuenta azotes y derramarán asfalto sobre su cabeza. Pero, si el hombre que la encuentra velada la deja ir libre y no la lleva ante el Palacio, este hombre recibirá cincuenta azotes, y quien lo denunció tomará su vestido; se le perforarán las orejas y, pasando una cuerda por ellas, se le atarán sobre la nuca, y hará un mes de servicio real» (a.40).

«Si una mujer (libre) casada, o la hija de un hombre libre, se insolenta y profiere injurias contra alguno, ella llevará la culpa, pero ni a su marido ni a los hijos o hijas se hará cargo alguno» (a.2). Esto significa un buen principio de derecho, que no paguen justos por pecadores, el cual no era conocido en Israel en los tiempos primitivos, pues que el historiador hace notar la conducta contraria del rey Amasías (2 Reg. 14,5).

5.° El Egipto no nos ha regalado ningún código, pero todavía, de la abundancia de material histórico recogido en el valle del Nilo y de las noticias transmitidas por los historiadores griegos, se puede formar un código regular, aunque no tan útil para la declaración de la ley mosaica como los que atrás dejamos señalados [14].

6.° En cambio, poseemos otra rica fuente de información en las costumbres de las tribus beduínas de la Arabia, que están más en contacto con la Palestina. La mayor parte es adicta a la fe islámica; algunas creen en Jesucristo. Estas tribus conservan una organización social y una multitud de normas de vida que tienen gran parecido con las instituciones mosaicas, y así constituyen un documento interesantísimo para la explicación de la ley [15].

7.° Ni dejan de servir a este mismo propósito las leyes de los pueblos occidentales, las de Grecia y Roma, a pesar de la distancia que las separa del pueblo hebreo [16]. Es que, así como en nuestra época moderna hay elementos de cultura difundidos hasta los pueblos más apartados, igual ocurría en la edad antigua. Fuera de esto, que toca sobre todo a la vida civil, las exploraciones modernas y el más atento estudio de los documentos antiguos, ya de antes conocidos, nos ofrecen material abundante para explicar las instituciones religiosas de Israel.

No vayamos por esto a creer que con todos estos elementos poseemos los suficientes para una explicación histórica de los orígenes de la

[12] FURLANI, o.c., 925.
[13] FURLANI, o.c.
[14] A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne* 330s.404s. En esta obra hallamos citada *Précis de droit egyptien*, de E. REVILLONT.
[15] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* etc.
[16] FUSTEL DE COULANGE, *La cité antique* (París 1905)

ley sin acudir a la revelación, según pretenden muchos críticos que han perdido la fe en la revelación divina. Todos estos documentos que hemos enumerado sirven para dar razón de lo material de la ley y de muchas de sus imperfecciones; pero lo formal de ella, el espíritu que la anima, nacido de la idea del Dios único, santo, justo y misericordioso, no se explica con los documentos históricos acumulados por los modernos historiadores; antes ellos ponen más de relieve la necesidad de acudir a una revelación divina para explicar ese fenómeno tan singular que es la religión monoteísta de Israel, nacida en un pequeño pueblo inclinado siempre a la idolatría y sometido a la influencia de naciones idólatras.

6. *La ley interpretada por los profetas.*—Tras de la ley vienen los profetas, encargados por Dios de inculcar su observancia y defenderla contra la idolatría, siempre amenazadora. De ordinario, el pensamiento de los profetas es más espiritualista y mira, más que a lo material de la ley, a lo formal de la misma. Pero esto no es motivo para que vayamos a establecer una oposición entre la ley y los profetas, como hacen muchos críticos independientes. Lejos de oponerse, se completan. La ley sacerdotal insiste en la observancia de las ceremonias; el resto de la ley, como dirigida a un pueblo rudo, inculca los actos externos, con el propósito de conducir al pueblo a una vida más espiritual; los profetas insisten más en esto último y, en su lenguaje oratorio, parecen desdeñar lo primero. Pero hay que abarcar el conjunto de su pensamiento para apreciar en su justo valor estas particularidades de su lenguaje.

Los libros de los Reyes nos ofrecen el cuadro impresionante de los profetas Elías y Eliseo, suscitados en el siglo IX por Dios en el reino del Norte para defender la religión monoteísta contra la invasión de los cultos fenicios (1 Reg. 18-22 y 2 Reg. 1-8). En el siglo VIII vienen los profetas escritores con idéntica misión.

Oigamos a Amós, el más antiguo de los profetas, que a mediados del siglo VIII levanta su voz contra Judá. Así habla Yavé: *Por tres pecados de Judá y por cuatro no revocaré yo nada. Por haber menospreciado la ley de Yavé y no haber guardado sus mandamientos, descarriándose por las mentiras tras las cuales se fueron sus padres, yo pondré fuego a Judá, que devorará los edificios de Jerusalén* (2,4-5).

Y contra Israel: *Así habla Yavé: Por tres pecados de Israel y por cuatro no revocaré yo nada. Por haber prendido al justo por dinero y al pobre por un par de sandallas. Aplastan a los desvalidos sobre el polvo de la tierra en las encrucijadas del camino, rechazan a los pobres, y entran hijo y padre a la misma sierva, profanando mi santo nombre. Sobre las ropas tomadas en prenda se echan junto a un altar cualquiera y beben el vino de los multados en la casa de su Dios* (2,6-8).

No tiene otro tono Oseas, que vivía en el reino del Norte por la misma época: *Oíd la palabra de Yavé, hijos de Israel, que va a querellarse Yavé contra los habitantes de esta tierra, porque no hay en la tierra verdad, ni misericordia, ni conocimiento de Dios. Perjuran, mienten, matan, roban, adulteran, oprimen, y la sangre se sucede a la sangre. Por eso está en luto la tierra y desfallecen cuantos en ella moran; aun las bestias salvajes y las aves del cielo y hasta los peces del mar perecen* (Os. 4,1-3).

Isaías despliega su elocuencia para condenar la falsa religión de Judá: *¿A mí qué toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados; no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos... No me traigáis más vanas ofrendas. El incienso me es abominable, neomenias,*

sábados, fiestas solemnes; las fiestas con crimen me son insoportables. Detesto vuestras neomenias, y vuestras festividades me son pesadas; estoy cansado de soportarlas... Lavaos, limpiaos, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituíd al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda (1,11-17).

Con estas condiciones serán gratos a Yavé los actos del culto; sin ellos le son abominables.

En el mismo tono habla Jeremías a los que confiaban en el templo como en un paladión: *¡Pues qué! ¡Robar, matar, adulterar, perjurar, quemar incienso a Baal e irse tras los dioses ajenos, que no conocíais, y venir luego a poneros en mi presencia en este lugar, en que se invoca mi nombre, diciéndoos: «Ya somos salvos», para luego volver a cometer todas esas iniquidades! ¿Veis, pues, en esta casa, en que se invoca mi nombre, una cueva de ladrones? Pues mirad, también yo la veo así* (7,8-11).

Es claro el mismo criterio que en Isaías. Dios exige ante todo la justicia; sobre ésa se ha de edificar la verdadera religión. Igual habla Ezequiel en el capítulo 18, explicando cómo Dios entiende la ley de la responsabilidad. En suma, que los profetas tratan de inculcar la ley moral, sin la cual son vanas todas las otras observancias.

Para poner al alcance del pueblo las promesas del reino mesiánico, emplean los profetas imágenes tomadas de la realidad que todos tienen ante sus ojos. Así, unos presentan a Jerusalén convertida en centro religioso para las naciones, que concurrirán a ella en peregrinación cargados de dones con que enriquecer al pueblo escogido. Véase a Isaías, 2,2-5; igual a Miqueas, 4,1-5, y al mismo Isaías, 60.

Otras veces nos hablan del templo como morada de Dios y lugar de su culto. Bastará para ello citar el último vaticinio de Ezequiel (40-48), que, además, declara las reglas litúrgicas por que se ha de regir el culto divino. El mismo sentido mesiánico tiene el texto de Ageo en que declara la gloria del templo que están edificando, y al que concurrirán las riquezas de todas las gentes (2,7-10).

De los hijos de Leví, como sacerdotes del templo, habla muy claro Jeremías, al decir que *entonces... saciará a los sacerdotes de la grosura de las víctimas y hartará a su pueblo de bienes* (31,14). Ezequiel dice que los sacerdotes serán los hijos de Sadoc, los mismos que oficiaban en el primer templo (43,18).

Todas estas descripciones son otras tantas imágenes muy acomodadas a la mentalidad del pueblo, para darle alguna idea del reino mesiánico, pero que no debían ser entendidas al pie de la letra.

7. *Actitud del Salvador ante la ley.*—San Pablo nos dice que, *llegada la plenitud de los tiempos*, o sea, el momento señalado en los consejos divinos, después de tan larga espera, *Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley* (Gal. 4,4).

Efectivamente, aunque concebido *por obra y gracia del Espíritu Santo*, Jesús nació a los nueve meses de concebido; fué circundidado a los ocho días, según la ley; presentado en el templo y rescatado como primogénito, a los cuarenta días, y cuando cumplió los doce años acompañaba a sus padres en sus peregrinaciones a la casa de su Padre. Y, cuando se dedicó al ministerio apostólico, la visitaba con frecuencia, como los devotos israelitas, buscando encontrar allí mejores ocasiones para cumplir su misión evangelizadora. En fin, Jesús se conduce como un verdadero hijo de su pueblo.

Pero si cumpliendo su misión aprueba la ley, declárala imperfecta, la

corrige, la interpreta y hasta reprueba interpretaciones de los doctores de Israel. Preguntado por un joven qué haría para alcanzar la vida eterna, le responde que guarde los mandamientos (Mt. 19,17) ; y al rico que en el infierno pide a Abrahán que envíe a Lázaro a avisar a sus hermanos, Abrahán le responde que ya tienen la ley y los profetas ; que los escuchen, y se evitarán la condenación del infierno (Lc. 16,29).

Interrogado Jesús por los doctores sobre los motivos de repudiar la esposa, les declara que la concesión del repudio por la ley fué hecha en atención a la dura cerviz del pueblo ; pero que, siendo contra la primitiva institución divina, es preciso corregirla, y El suprime de plano esa concesión, restableciendo la indisolubilidad del matrimonio (Mt. 19,8).

En el sermón del Monte declara no haber venido a abrogar la ley, sino a cumplirla, es decir, a llevarla a su perfección, exponiendo las intenciones del divino legislador, y así interpreta los preceptos del decálogo (Mt. 5,17-43) ; resume la ley y los profetas en el precepto del amor al prójimo (Mt. 7,12), y condena las falsas interpretaciones que los doctores dan al precepto sabático (Mt. 12,1-8), a las prescripciones legales sobre la pureza (Mc. 7,14ss.), al valor del juramento, etc. (Mt. 23,16ss.). En fin, Jesucristo desarrolla el pensamiento de los profetas, elevando a más alto grado la espiritualidad de la ley.

8. *Actitud de los apóstoles ante la ley.*—Conforme a este tan alto ejemplo del Señor, los apóstoles y los primeros convertidos en Jerusalén frecuentaban el templo en las horas de oración (Act. 3,1ss.).

A qué punto subía la devoción de los convertidos por la ley, nos lo dicen las palabras de Santiago a San Pablo en la última llegada de éste a Jerusalén : *Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y que todos son celadores de la ley* (Act. 21,20). Y San Pablo, por condescender con ellos, accede a los ruegos de Santiago y consiente en hacer de padrino de cuatro creyentes que habían hecho voto de nazareato. Por este medio esperaba Santiago deshacer los rumores que a Jerusalén habían llegado sobre la conducta del Apóstol, poco conforme con la devoción mosaica de la iglesia jerosolimitana.

Mientras el Evangelio no salió del ambiente judío, ninguna dificultad se presentó tocante a la observancia de la ley ; pero, cuando llegó a los gentiles y éstos entraron numerosos en la Iglesia, luego los celadores de la ley alzaron la voz, exigiendo de aquellos convertidos la circuncisión y la observancia de la ley.

Contra esta exigencia se levantó la protesta firme de San Pablo, abogando por la libertad de sus hijos espirituales, y la asamblea de Jerusalén le dió la razón, declarando a los gentiles libres de la observancia de la ley (Act. 15,23-29).

Pero no vayamos a creer que los celadores de la ley mosaica, procedentes del fariseísmo, desistieron de su empeño. La prueba de ello nos la da la Epístola de San Pablo a los Gálatas, en que se cuenta el incidente acaecido entre el Apóstol de las Gentes y San Pedro, el mismo que en la reunión de Jerusalén había decidido el pleito allí ventilado y sobre la obligación de los gentiles a la circuncisión y a las observancias mosaicas. Algunos de los antiguos hermanos de la Ciudad Santa se habían convertido en verdaderos perseguidores del Apóstol y de su obra (Gal. 2,11ss. ; 4,8ss. ; 6,12ss.).

Para comprender esta conducta de los elementos judaizantes de la iglesia jerosolimitana, conviene notar que ella tenía una causa muy honda en el nacionalismo judío. Israel llevaba muy grabadas en su alma las promesas mesiánicas. Esas promesas, en muchos vaticinios, son para

Israel; los demás pueblos participarán de ellas por su unión con el pueblo de las promesas. Bástenos citar el capítulo 8 de Zacarías. Empieza el profeta con estas palabras, puestas en boca de Yavé: *Yo siento por Sión un amor extremado y un extremado celo. Yo me he vuelto hacia Sión, y habitaré en Jerusalén, y Jerusalén será llamada la ciudad fiel, y el monte de Yavé Sebaot, el monte santo... Yo salvaré a mi pueblo..., y los traeré y habitarán en Jerusalén, y ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios en verdad y en justicia.* Y de las otras naciones dice el profeta que *irán de una ciudad a otra, diciéndose: Vamos a implorar el favor de Yavé y a buscar a Yavé Sebaot. Yo también voy. Y vendrán muchos pueblos y fuertes naciones a Jerusalén a buscar a Yavé Sebaot y a implorar el favor de Yavé. Así dice Yavé: En aquellos días, diez hombres de todas las lenguas de las gentes cogerán de la falda a un judío, diciéndole: Nos vamos con vosotros, porque hemos oído que con vosotros está Dios.*

En virtud de estas promesas, entendidas según suena la letra y a la luz del amor nacional, los doctores de Israel creían que el Mesías era para el pueblo de Dios, y para los otros a condición de incorporarse a él. Por esto, aquellos fieles venidos del fariseísmo exigen de los gentiles la circuncisión como condición necesaria para incorporarse a la nación judía, y por ahí obtener la gracia del Mesías y la salud eterna (Act. 15,1).

En la asamblea de Jerusalén se establece el principio de no ser necesaria ni la circuncisión ni la ley para alcanzar la salud; la gracia de Cristo es suficiente. De los judíos no se dice nada, pero la lógica llevará a la conclusión de no estar sometidos a otra norma. Esto era mandar al olvido los privilegios de la nación escogida. Mas el espíritu fariseo se sublevó ante esta idea, y de aquí nació su actitud contra el Apóstol de las Gentes y contra su conducta libertadora.

La suma de las enseñanzas apostólicas es la que nos hacía esperar la de los profetas y la de Jesús sobre todo. Los apóstoles, alumbrados por el Espíritu Santo, ponen de relieve el sentido moral de la ley, que representa su valor eterno, dejando en el olvido el elemento ritual, igual que el elemento civil o penal del código mosaico.

9. *Enseñanzas de San Pablo sobre la ley.*—Saulo había participado de los mismos sentimientos de los fariseos, y ellos le llevaron a perseguir a los fieles de Cristo. *Pero cuando plugo al que me segregó del seno de mi madre y me llamó por su gracia para revelar en mí a su Hijo, anunciándole a los gentiles, al instante, sin pedir consejo a la carne ni a la sangre,* se entregó a la misión que el Señor le había encomendado (Gal. 1,15ss.).

El problema de los privilegios de Israel lo contemplaba ya San Pablo desde un punto más alto que sus compatriotas. *¿En qué, pues, aventaja al judío, o de qué aprovecha la circuncisión? Mucho, en todos los aspectos. Porque, primeramente, les ha sido confiada la palabra de Dios* (Rom. 3,1). Y aquí está resumido todo. Mas en el capítulo 9 se extiende declarando su entrañable amor por sus hermanos según la carne, *cuya es la adopción, y la gloria, y la alianza, y la legislación, y el culto, y las promesas; cuyos son los patriarcas y de quienes, según la carne, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén* (ibid., 9,3-5).

Todo esto es un honor que ninguna nación, por grande que aparezca a los ojos humanos, puede disputar al pueblo judío. Y esto para San Pablo estaba por encima de todas las grandezas humanas.

Y ¿qué decir de la ley? Como el pueblo judío estaba destinado a preparar los caminos del Mesías, así la ley preparaba la obra de Cristo por

su acción sobre el pueblo israelita. Por esta acción, la ley era el ayo, que conduciría Israel a Cristo, y, por Israel, las naciones (Gal. 3,24).

Pero la ley era imperfecta, como el pueblo a quien se dió, y de Cristo debía recibir la perfección (Hebr. 7,19). Esta no estaba solamente en la declaración doctrinal que Jesús había dado en el sermón de la Montaña. San Pablo insiste en otro punto que los profetas habían anunciado al predecir que Dios infundiría en sus fieles un espíritu nuevo, que haría con ellos una nueva alianza, escribiendo su ley en sus corazones (Ier. 31,31-34).

El Apóstol, antiguo fariseo, se acordaba bien del ansia con que había buscado la justicia mediante la observancia de la ley. Pero la ley no se la había dado, y era incapaz de darla, a pesar de la circuncisión y de la multitud de sus preceptos y ceremonias. Sólo por la fe en Cristo podemos alcanzar la justicia y sólo por esta fe podemos obtener la remisión de los pecados y la vida eterna. La ley es santa, justa y buena ; es una luz que nos muestra el camino de la justicia, pero que no nos da fuerzas para caminar por esa senda. Lejos de esto, viene a ser ocasión de agravar nuestros pecados, aumentando nuestro conocimiento del mal, que debemos evitar, y del bien, que debemos hacer (Rom. 7,7-12).

Jesucristo, por su muerte, satisfizo por nuestros pecados, y por la fe nos confiere la justicia y nos libra de la pesada cruz de la ley mosaica, sustituyéndola por la suya, que es ligera, como que se resume en la caridad (Gal. 4,1-7). Esta caridad era la norma del Apóstol en su evangelización, en virtud de la cual se hacía judío con los judíos, gentil con los gentiles, a fin de ganarlos a todos para Cristo (1 Cor. 9,12-22).

Y a los fieles les inculca la misma doctrina. Nada es la circuncisión, nada el prepucio ; lo que vale es la guarda de los mandamientos, resumidos en la caridad (Gal. 5,14ss.), que es vínculo de perfección (Col. 3,14).

Y esta caridad no es fruto de la ley, nos es infundida por el Espíritu Santo, que mediante la fe en Jesucristo se nos comunica (Gal. 3,1-5). *Y los que son movidos por el Espíritu Santo, ésos son hijos de Dios. Que no recibimos el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes recibimos el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! Y el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados* (Rom. 8,14-17).

Esta era la gloria del Apóstol ; lo demás lo miraba como basura (Phil. 3,8).

La idea de que la ley y la historia de Israel eran una preparación del Evangelio, condujo al Apóstol a otra conclusión : que una y otra eran tipos del Evangelio.

Conforme a esto, dice a los Corintios : *No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube; que todos atravesaron el mar y todos siguieron a Moisés bajo la nube y por el mar; que todos comieron el mismo pan espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebieron de la roca espiritual, y la roca era Cristo; pero Dios no se agradó de la mayor parte de ellos, pues fueron postrados en el desierto. Esto fué en figura nuestra, para que no codiciemos lo malo* (1 Cor. 10,1-6 ; Gal. 4,24).

En la Epístola a los Hebreos se alegoriza todo el culto mosaico para aplicarlo al culto cristiano. Aquél era la sombra, éste la realidad. Aquél despertaba nuestras esperanzas, éste las realiza introduciéndonos en el santuario del cielo. Como vemos, la enseñanza de San Pablo es más com-

pleta, pues al sentido pleno espiritual de la ley añade el sentido típico de la misma.

10. *La ley en la historia primitiva de la Iglesia.*—Quien conozca la historia de la Iglesia y reflexione sobre la dificultad con que la inteligencia humana se asimila las verdades de la fe, no se maravillará que esta doctrina del Apóstol haya dado ocasión a algunas desviaciones doctrinales, que constituyeron otras tantas herejías.

Aquella iglesia-madre de Jerusalén, tan devota de la ley, de donde salieron los celadores de ésta que fascinaron a los gálatas, al acercarse la guerra del 70 se retiró a la Transjordania y allí se desarrolló su vida en el aislamiento, acabando por caer en el error judaizante, que negaba la divinidad de Jesucristo y practicaba las observancias legales con más devoción que los preceptos del Señor.

En el error opuesto cayeron los gnósticos, sobre todo Marción, y luego los maniqueos. San Ireneo nos da a conocer bien los errores de los primeros, por lo común dualistas; Tertuliano nos informa de las doctrinas del segundo, que ponía dos dioses, el uno creador del mundo material y revelador de la ley, el otro autor del Evangelio, que se nos reveló por medio de Jesucristo. Intenta probar su error poniendo de relieve las oposiciones entre la Ley y el Evangelio, que Tertuliano deshace con su obra *Adversus Marcionem* (ML 1,363).

San Agustín hubo de combatir el error de los maniqueos, también dualistas y que, como Marción, insistían en la oposición entre la Ley y el Evangelio. Los escritos del santo Doctor contra Fausto y contra Adamancio, maniqueos, son de grande utilidad para darnos a conocer el método apologético que seguía en la defensa de la ley y su armonización con el Evangelio (ML 42).

La conducta de la Iglesia en esta materia ha sido invariable. Siguiendo el ejemplo del Señor y la doctrina de los apóstoles, veneró siempre como sagrados la ley y los demás libros del Antiguo Testamento, al igual que los del Testamento Nuevo. Esta veneración no era puramente platónica, porque los leía para instrucción de los fieles, los miraba como fuente de doctrina, aunque interpretándolos a la luz de la revelación evangélica.

Los judíos, celosos custodios de la ley, acusaban a los cristianos de inconsecuencia, pues, mirando al Antiguo Testamento como inspirado de Dios, no observaban la ley, que era, a juicio de ellos, la principal parte de aquél [17].

San Agustín respondía que la Iglesia no practicaba la ley, porque, echa todo el velo que la cubre, la letra, que mata, buscaba en ella lo que está oculto bajo el velo, el espíritu, que da vida, a Cristo [18].

11. *La exegesis de la ley antigua en los Padres.*—Si miramos a la exegesis de la ley, los Padres seguían un doble método. Consistía el uno en buscar el sentido moral que encerraba la ley, explanándola a la luz del Evangelio, y el otro en investigar el sentido alegórico de la misma.

Seguían el primero los Padres de la escuela antioquena, amantes de la exegesis literal y poco afectos al alegorismo. Cuando San Crisóstomo expone a su pueblo la historia de los patriarcas, se esfuerza por poner de relieve su fe, su obediencia, su devoción, etc., pasando por alto lo material de la misma historia, en que los alegoristas insistían. De igual modo procedían en la parte disciplinar de la ley.

Este mismo método sigue San Agustín en su defensa de la ley

[17] SAN AGUSTÍN, *Adversus Iudaeos:* ML 42,52.
[18] *De utilitate credendi:* ML 42,71.

contra los maniqueos. El precepto del talión es, sin duda, imperfecto; pero es más dura la pasión humana, que no se contenta con dar lo que recibió. El legislador intenta por este camino preparar los corazones a la mansedumbre del Evangelio. Tampoco es perfecta la ley, que autoriza el repudio; pero el legislador se propone con esto, o evitar los males de la discordia conyugal, o restablecer la concordia con la intervención de un escriba prudente.

La regla suprema de tal método es ésta: ¿Con qué espíritu practicaban la ley los justos del Antiguo Testamento, que, viviendo en ella, agradaron a Dios? No era por la observancia material de los preceptos legales, sino por la devoción que animaba esa observancia. Era la doctrina de los profetas, intérpretes auténticos de la ley.

Pero el método generalmente preferido de los Padres era el alegórico. A seguirle los autorizaba el Apóstol con su ejemplo. Ya dejamos indicado atrás el uso de la alegoría en San Pablo. Era éste un método muy usado por los filósofos en la interpretación de los ritos religiosos. Mediante este mismo método pretendía Filón justificar ante los griegos la legislación mosaica en aquellos puntos que eran más contrarios al espíritu griego.

Todo esto preparaba la inteligencia de los Padres y de los fieles para gustar la exegesis alegórica. Pero tenían otros argumentos en que apoyarla. Además de la autoridad decisiva del Apóstol, había otro principio, la unidad de pensamiento de toda la Biblia, nacida de la unidad del Autor divino. Dios es el autor del Antiguo como del Nuevo Testamento. El primero se ordena a preparar la venida de Cristo, que el segundo nos demuestra presente. El primero es, pues, una promesa, que halla en el segundo su cumplimiento [19]. De aquí el principio tan conocido, que tiene orígenes muy antiguos: «Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet».

En virtud de este principio se demuestra verdadera la exegesis alegórica en su fundamento, aunque muchas veces esté lejos de serlo en sus exposiciones concretas. San Cirilo de Alejandría reconoce a veces la dificultad de esta exegesis y pide perdón a sus lectores si alguna vez no acierta con el verdadero sentido de la Sagrada Escritura [20]. En otra parte, repitiendo la misma súplica, alega como razón la obscuridad de la materia [21].

Semejante exegesis tiene un valor teológico muy relativo. San Agustín, que siente marcado gusto por la exegesis alegórica, confiesa llanamente que, cuando se trata de probar los dogmas de la fe, hay que dejar a un lado la exposición típica, para atenerse a los sentidos literales.

Santo Tomás confirmará luego la doctrina del santo Doctor, y León XIII pondrá el sello a la de ambos en su encíclica *Providentissimus Deus*.

Sin embargo, como los herejes usaban y abusaban del método alegórico, el mismo San Agustín, después de justificar los preceptos de la ley como convenientes al tiempo en que fueron dados y al pueblo que los recibía, añade que, aunque los católicos no los observan, todavía, apoyados en las enseñanzas apostólicas, los exponen espiritualmente [22].

---

[19] TERTULIANO, *Adversus Iudaeos*: ML 2,647s.; SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* 1: ML 42,227s.; *Contra adversarios Legis et Prophetarum*: ML 42,623.
[20] *De adoratione in spiritu et veritate*: MG 68,598.
[21] *Glaphyrorum in Gen.* I praef.: MG 69,15.
[22] *Contra Faustum*: ML 42,501.

12. *La ley antigua según Santo Tomás.*—Tal es la tradición que recoge Santo Tomás en su tratado de la ley antigua, que abarca ocho cuestiones (98-105) de la 1-2. En el tratado general de la ley, que empieza por la ley eterna y acaba con la ley evangélica, se imponía tratar de la ley mosaica, y este tratado es amplio, como pedía la extensión de la ley y su historia en la de la Iglesia.

La cuestión primera, 98, es general y trata de la naturaleza de esta ley; la segunda, 99, de su distinción en preceptos; la tercera, 100, está dedicada a los preceptos morales contenidos en el decálogo; las tres siguientes, 101-103, hablan de los preceptos ceremoniales, y las dos últimas, 104-105, de los preceptos judiciales.

Para Santo Tomás, la ley es buena, como emanada de Dios, pero imperfecta, por haber sido dada a un pueblo muy imperfecto en el orden moral, religioso y cultural; pero estaba ordenada a preparar la ley evangélica. Sus preceptos tienen una razón histórica, que él trata de precisar; a esto se puede añadir a veces una razón alegórica, sobre todo en los preceptos ceremoniales.

Esta razón histórica de la ley, según Santo Tomás, sirve de fundamento para la utilización de la cantidad de documentos de todo género que la investigación moderna sobre historia de las religiones y sobre el derecho oriental nos ofrece hoy, y que ni Santo Tomás ni los antiguos Padres conocían.

Otro punto en que ni el Angélico ni los Padres habían pensado es el progreso de la ley mosaica, que ellos miraban como emanada de Moisés tal como se halla en el texto sagrado. La Pontificia Comisión Bíblica reconoce como principio elemental la idea del progreso de la ley y, por consiguiente, la idea de que la ley no es toda de Moisés, tal como la tenemos en la Biblia, aunque debamos decir que *quoad substantiam* es toda ella mosaica.

Una explicación histórica de la ley no puede prescindir de estos hechos. Todos juntos contribuirán a explicarnos la ley mosaica, que vive con el pueblo, que tiene también hondas raíces en la tierra semita, pero que recibe del cielo el espíritu que la hace apta para contribuir a la preparación mesiánica.

B I B L I O G R A F I A

BEA, A. : *Institutiones Biblicae.* De Pentateuco (Romae 1933).
BENNO LANDSBERGER : *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrier* (Leipzig 1915).
BOISSIER : *Choix des textes relatifs a la divination* (Genève 1905).
BRÜCKER : *L'Eglise et la critique biblique* (París 1907).
CHAINE, J. : *L'oeuvre de Moïse,* en *L'oeuvre exégètique et historique du P. Lagrange* (París 1935).
CAVAIGNAC, E. : *Les lois hittites et assyriennes et la legislation mosaïque:* Rev. Hist. du Droit Français et Etranger (1926).
CAZALLES, M. : *Le code de l'alliance* (París 1944).
CHARLES, F. J. : *Le peché chez les babyloniens et les assyriens* (Piacenza 1925).
CLAMER : *Levitique, Nombres, Deuteronome* (París 1940).
CONTENAU : *La civilisation des Hittites et des Mitanniens* (París 1934).
— *Manuel d'archeologie orientale* (París 1927-1931).
COPPENS, J. : *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (París 1942).
CRUVEILHIER : *Recueil de lois assyriennes* (París 1925-1927).
— *La monogamie et le concubinat dans le code de Hammurabi:* Rev. Bibl. (1917) 270ss.
— *Le levirat chez les Hebreux et chez les Assyriens:* Rev. Bibl. (1925) 524ss.
— *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le Recueil des lois assyriennes:* Rev. Bibl. (1927).
CUQ, E. : *Le mariage en Babylone d'après les lois de Hammurabi:* Rev. Bibl. (1905) 350ss.
— *Etudes sur le droit babylonien* (París 1929).
— *Nouveaux fragments du code de Hammurabi* (París 1918).
DAVID, M. : *Die Adoption in altbabylonische Recht* (Leipzig 1927).
DHORME : *Choix des textes assyro-babyloniens* (París 1907).
— *La religion assyro-babylonienne* (París 1919).
DUSSAUD, R. : *Les origines cananennes du sacrifice israelite* (París 1921).
FURLANI, G. : *Leggi dell'Asia Anteriore* (Roma 1929).
GORDON, CYRUS H. : *Paralleles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament:* Rev. Bibl. (1935) 34ss.
GRESSMANN, H. : *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* (Tübingen 1909).
HEINISCH, P. : *Das Buch Genesis* (Bonn 1930).
— *Das Buch Exodus* (1934).
— *Das Buch Leviticus* (1935).
— *Das Buch Numeri* (1936).
JAUSSEN, A. : *Les coutumes des arabes au pays de Moab* (1908).
JOHN, C. H. W. : *The relations between the law of Babylonia and the laws of the Hebrew people* (London 1914).

JUNKER : *Das Buch Deuteronomium* (Bonn 1933).
KOHL UNGNARD : *Hammurabis Gesetz* (Leipzig 1909).
KÖNIG, EDUARD : *Geschichte der Alttestamentlichen Religion* (Gutersloh 1924).
KORTLEINER : *Commentationes Biblicae:* I. *De religione populari israelitarum* (1927). II. *De Iudaeorum in Elephantina-Syene colonia eiusque rationibus cum V. T. intercedentibus* (1927). III. *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica rationibus* (1930). IV. *Babyloniorum auctoritas, quantum apud antiquos israelitas valuerit* (1930). V. *De summeriis eorumque cum V. T. rationibus* (1930). VI. *Cananaeorum auctoritas, num ad religionem israelitarum aliquid pertinuerit* (1932). VII. *Religio Iahvae coïaereatne cum simplicitate vitae nomadum* (1933). VIII. *Aegyptiorum auctoritas, quantum ad israelitarum institula sacra pertinuerit* (1933).
LAGRANGE : *Les sources du Pentateuque:* Rev. Bibl. (1898) 10ss.
— *L'inscription de Mesa:* Rev. Bibl. (1901) 22ss.
— *Le code de Hammurabi:* Rev. Bibl. (1903) 27ss.
— *Etudes sur les religions semitiques* (París 1905).
— *L'homicide d'après la loi de Hammurabi et d'après la Bible:* Rev. Bibl. (1916) 44oss.
— *L'authenlicité mosaïque de la Genèse et la theorie de documents:* Rev. Bibl. (1938) 162ss.
LANDGON : *Sumerial Liturgical Texts* (Philadelphia 1917).
— *Sumerial Liturgies and Psalms* (Philadelphia 1919).
— *Babylonian Lilurgies* (París 1913).
LEROY : *La religion de primitifs* (París 1909).
LORCA, Ord. Cist., MAG. PETRUS DE : *Commentariorum et disputationum in 1-2 Sancti Thomae* (Compluti 1609).
MAINAGE, THOMAS : *Les religions de la Prehistoire. L'âge paleolithique* (París 1921).
MANGENOT, E. : *L'authenticité du Pentateuque* (París 1907).
MEDINA, O. P., BARTOLOMAEUS DE : *Expositio in Primam Secundae Sancli Thomae* (Salmanticae 1577).
MORET : *Le Nil et la civilisation egyptienne* (Paris 1926).
NEUFELD, E. : *Ancien Hebrew Marriage Laws with special references to general semitique Laws and Customs* (New York, Toronto 1944).
NIKEL, J. : *Grundiss der Einleitung in das Alte Testament* (Münster 1924).
PAP, L. J. : *Das israelitische Neujahrfest* (Kampen 1933).
POEBEL : *Babylonian Legal and Business Documents from the Time of the first Dynasty Babylonian* (Philadelphia 1909).
PRADO, P. J. : *Praelectionum Biblicarum compendium.* Vetus Testamentum : I. De sacra V. T. historia (Matriti 1947).
PRAT : *Le code du Sinaï* (París 1904).
RANKE : *Babylonian Legal and Business Documents from the Time of The first Dynasty Babylonian* (Philadelphia 1906).
SANDA, A. : *Moses und der Pentateuch* (Münster i. W. 1924).
SCHEIL, V. : *Le code de Hammurabi* (París 1906).
— *Recueil des lois assyriennes* (París 1921).
VINCENT, H. : *Canaan d'après les explorations recentes* (París 1907).
WENZEL STODERL, M. : *Das Gesezt Israels noch Inhalt und Ursprung* (Marienbad 1933).

DE LA LEY ANTIGUA

1. Dedica Santo Tomás esta cuestión a tratar de la ley antigua en general. Y primero plantea un problema, que es para sorprender: si la ley es buena (a.1). El Santo no indica los motivos de este artículo, pero éstos son manifiestos a quien conozca la historia evangélica y la de la Iglesia.

Jesucristo corrige en muchos puntos la ley: *Habéis oído lo que se dijo a los antiguos...; pero yo os digo...* (Mt. 5,21ss.). San Pablo condena a los que ponen su confianza en la ley (Gal. 3,9ss.; 5,3ss.). La Iglesia, no obstante recibir el Antiguo y el Nuevo Testamento como obra de Dios, no sólo no observa la ley mosaica, pero reprueba la observancia de los ritos mosaicos. La razón de esta conducta es obvia. La ley es imperfecta, como dada a un pueblo que también lo era. Para juzgar de esta imperfección, el Angélico considera la ley mosaica no como ley ordenada a procurar la paz y la prosperidad del pueblo, sino como ley que debe encaminar al hombre a la salud eterna. Esta sólo se obtiene mediante la gracia de Dios, que la ley no comunica; luego la ley es imperfecta. Tal es el argumento alegado de continuo por San Pablo.

Si consideramos la ley desde el punto de vista humano, también encontraríamos en ellas muchas imperfecciones; pero este aspecto, que importaría mucho a un jurista, es secundario para un teólogo. El Angélico deja sentado atrás que la ley humana hay que juzgarla en relación con el estado del pueblo cuya vida ha de regular. De suyo nunca puede representar el ideal de la justicia; basta que se inspire en ese ideal y que lo realice, en la medida posible, dentro de las circunstancias de su promulgación (q.97).

2: Esta ley buena viene de Dios (a.2). Los antiguos llevaban muy grabado en su alma que toda ley viene de Dios, igual que la autoridad de quien la da. El código de Hammurabi está encabezado con la imagen del monarca de pie ante el dios Samas, con las manos extendidas, como implorando la gracia de la divinidad. Los monarcas de Caldea y Asiria son criaturas de los dioses, que las predestinan para el gobierno de los pueblos, para lo cual les entregan el cetro, símbolo de su autoridad soberana. Los faraones eran más que criaturas, porque eran hijos de los dioses, predestinados a subir luego al cielo y ocupar un lugar entre sus padres, como iguales a ellos. En Atenas y Roma no se votaba una ley sin consultar antes la voluntad de los dioses.

Si consultamos el Pentateuco, veremos que también la ley mosaica viene de Dios. En Exodo 20,1 leemos: *Yo soy Yavé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre.* Y a esto siguen los diez preceptos del decálogo, promulgado por Dios mismo. No podía darse manera más expresiva de declarar que la ley viene de Dios. Después, a la súplica del pueblo, que, aterrorizado de la mani-

festación de Dios, teme morir, es Moisés el que se encarga de promulgar al pueblo los preceptos que Dios le comunique (Ex. 20,19ss.). Y, en efecto, en adelante leeremos: *Dios dijo a Moisés: Habla a los hijos de Israel y diles.* En los profetas hallamos también escrito que la ley por que el pueblo de Israel se rige es ley de Dios, dada por ministerio de Moisés [1]. En el presente caso no se trata de la redacción de la ley, que los judíos y cristianos creemos haber sido inspirada por Dios. Tampoco significa que todo el contenido de la ley haya sido revelado por el Señor a Moisés, pues, según dejamos expuesto atrás, la revelación alcanza a la enseñanza monoteísta, que debía informar la vida de Israel. La tesis de Santo Tomás significa sólo que Dios, después de revelar a Moisés esta doctrina monoteísta, infundió su Espíritu en la mente de su profeta para que, conforme a esa doctrina, organizara la vida civil y religiosa del pueblo, dando a sus disposiciones autoridad divina. Ya sabemos que las herejías dualistas—gnósticas, marcionistas y maniqueas—negaban esta tesis, atribuyendo al demiurgo, o Principio malo, el origen de la ley mosaica, muy contraria al Evangelio, que procedía del Dios bueno.

3. Un paso más para averiguar por qué vía viene la ley de Dios (a.3). Bueno será que comencemos por examinar el sentido preciso que tienen ciertos pasajes bíblicos. Acabamos de citar el texto de Ex. 20,1. En él se dice que Dios habló desde la nube que cubría el Sinaí. Y el pueblo, atemorizado, dijo a Moisés: *Háblanos tú y te escucharemos; pero no nos hable Dios, no sea que muramos.* Y el Deuteronomio pregunta: *¿Qué pueblo ha oído la voz de su Dios hablándole en medio del fuego, como la has oído tú, quedando con vida?* (4,32s.). Baruc expresa esto mismo cuando dice: *Después de esto se dejó ver en la tierra y conversó con los hombres* (3,38).

Pero la Escritura emplea mucho el lenguaje figurado, y tal vez sea esto una de tantas figuras de lenguaje, un género literario.

Los profetas, como los santos, al recibir una comunicación divina, dicen sencillamente que es Dios quien les habla. Es el lenguaje llano de quien cree vivir en íntima unión con el Señor. Pero con el tiempo viene la reflexión. El alto concepto que tienen de Dios, el Rey soberano del cielo y de la tierra, los lleva a pensar no ser dignos de que tan alta majestad descienda a ejecutar por sí mismo estos mensajes, teniendo tantos de quien servirse.

San Esteban y San Pablo se nos presentan como intérpretes del Testamento Antiguo en el punto que nos ocupa. Dice el primero hablando de Moisés: *Pasados cuarenta años, se le apareció un ángel en el desierto, en la llama de una zarza que ardía* (Act. 7,30). A pesar de esta primera declaración, pone en boca de este ángel estas palabras: *Yo soy el Dios de tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob,* tomados a la letra del Exodo. Y sigue diciendo que el *Señor* le mandó quitarse el calzado. Más adelante, el santo protomártir echa en cara a los judíos que, habiendo recibido la ley por mano de los ángeles, no la guardaron (Act. 7,53). El mismo lenguaje tiene San Pablo en la Epístola a los Gálatas: *¿Por qué, pues, la ley? Fué dada por causa de las transgresiones, promulgada por los ángeles, por mano de un mediador, hasta que viniese la descendencia a quien la promesa había sido hecha* (3,19). Este mediador es Moisés, que representa al pueblo; pero también Dios tiene sus delegados, que son los ángeles. La Epístola a los Hebreos empieza

[1] Am. 2,4; Os. 4,6; 8,1; Is. 1,10; 30,9; Ier. 8,8; 16,11; Soph. 2,3; Mal. 4,4.

declarando que de antiguo hablaba Dios por los profetas y ahora nos ha hablado por su Hijo (1,1s.). Esto parece referirse sólo a los ministros visibles de la revelación; pero luego nos declara la mayor obligación que tenemos de guardar la nueva alianza de la que tenían los judíos de guardar la antigua: *Pues si la palabra proferida por los ángeles fué firme, hasta el punto de que toda transgresión y desobediencia recibió la merecida sanción, ¿cómo lograremos nosotros rehuirla si tenemos en poco tan gran salud que, habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fué entre nosotros confirmada por los que la oyeron, atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad?* (2,1-4). Santo Tomás sigue llanamente la letra del texto sagrado y enseña que la ley fué dada por ministerio de los ángeles. Y apoyándose luego en el principio del Pseudo-Areopagita, de que Dios gobierna las cosas inferiores por las superiores, extiende esta sentencia a las comunicaciones divinas. Los ángeles hablan *ex persona Domini*. Otro principio metafísico del Angélico, de que la Causa Primera influye en los efectos más que las causas segundas que los producen, por cuanto ella es la que conserva la potencia de las segundas causas y las actúa, nos lleva a afirmar que Dios preside la actividad de los mensajeros, los ilumina y da virtud para obrar. Por esto pueden hablar como hablaría el mismo Señor y decir: *Yo soy el Dios de Abrahán*, etc. Y lo que es más grave todavía: *Yo soy el que soy*.

4. Los antiguos pueblos no podían concebir la naturaleza universal de Dios. Cada uno tenía su dios, que velaba por él y por sus intereses y al cual el pueblo rendía culto, no exclusiva, pero sí principalmente. En la Sagrada Escritura se echa de ver esta concepción hasta en el lenguaje de los profetas; por ejemplo, en aquella sentencia de tan hondo sentido mesiánico: *Yo, Yavé, seré su Dios y ellos serán mi pueblo*[1]. Pero la Escritura, que empieza declarando que *Dios creó el cielo y la tierra*, también llama a Dios Señor de la tierra toda y de los pueblos que la pueblan (Ex. 19,5s.).

Mas, entre todos esos pueblos y para preparar la realización de los planes de su misericordia, escogió a Israel en los patriarcas, no por los méritos de éstos o del pueblo, sino por su libérrima voluntad, según El mismo declara a Moisés: *Pues yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia* (Ex. 33,19). No es esto una tautología, sino la expresión categórica de que Dios obra en esto por su propia deliberación, sin influencia ninguna externa. San Pablo añade a este texto como consecuencia: *Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia* (Rom. 9,16).

Por esta misericordia otorgó a Israel el don de la revelación divina y de la ley. De ella se dice en el Deuteronomio que en la ley *está vuestra sabiduría e inteligencia, a los ojos de los pueblos, los cuales, al conocer todas esas leyes, se dirán: Sabia e inteligente es, en verdad, esta gran nación* (4,6).

La Historia nos ofrece en la antigüedad muchas naciones gloriosas por sus conquistas materiales, por su cultura artística, filosófica y literaria. Todo eso ha pasado, pero la sabiduría de Israel no pasó; recibió un complemento y con él ha venido a ser la sabiduría de los pueblos verdaderamente sabios. El Eclesiástico pregona las glorias de la Sabiduría divina, que Dios derramó por la creación entera al sacarla de la nada; pero esta Sabiduría, por disposición del Señor, *habita en Jacob*,

[1] Lev. 26,12; Ier. 7,23; Ex. 11,20; Apoc. 21,3.

plantó su tienda en Israel (24,13). Y tal Sabiduría es *el libro de la alianza del Dios Altísimo, la ley, que nos dió Moisés en heredad a la casa de Jacob* (24,13.32). Cuando suene la hora de Dios, *la plenitud de los tiempos, correrán las gentes y vendrán las muchedumbres de los pueblos diciendo: Venid, subamos al monte de Yavé, a la casa del Dios de Jacob, y El nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas, porque de Sión salió la ley y de Jerusalén la palabra del Señor* (Is. 2,3). Tal es el glorioso destino que Dios otorga al pueblo hebreo con darle la ley.

5. Pero, entre tanto, ¿las naciones se verán precisadas a caminar en las tinieblas? En ningún modo. Cuando Salomón dice de la Sabiduría divina que se recrea en el orbe de la tierra, que tiene sus delicias con los hijos de los hombres, quiere significar que a todos alegremente se comunica (Prov. 8,31). Y en el libro que lleva su nombre se nos dice que la Sabiduría *todo lo renueva y, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas; que Dios a nadie ama sino al que mora en la Sabiduría* (Sab. 7,27s.). Dios, dice San Pablo, imprimió su ley en los corazones de todos los hombres: *En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin la ley (mosaica), cumplen los mandamientos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. Y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que a sí mismos se acusan o se excusan. Así se verá el día en que Dios, por Jesucristo, según mi evangelio, juzgará las acciones secretas de los hombres* (Rom. 2,14-16). Un antiguo Padre ha dejado escrito que, como la ley fué para los judíos el ayo que los debía conducir a Cristo, así la filosofía lo fué para los griegos. Y esto lo tenía él bien experimentado, puesto que por la filosofía había sido puesto en el camino de la fe.

En la ley mosaica es preciso distinguir dos elementos: uno, que tiene fuerza de la misma ley natural, y otro, que la recibe del legislador. En el decálogo se prescribe no rendir culto a otro Dios sino al Creador del cielo y de la tierra, que es quien sacó a Israel de Egipto y desea hacer una alianza con los hijos de Jacob. Asimismo, manda no infringir la palabra confirmada con el testimonio de Dios, que es el juramento; se prescribe honrar a los padres, respetar la vida, la mujer y la hacienda del prójimo; no mentir al juez en perjuicio del prójimo y de la justicia. Todo esto lo dicta la razón natural y se halla preceptuado en los más antiguos códigos. Pero que a Dios no se le pueda representar en estatuas, contra la natural y universal tendencia del hombre a expresar en formas plásticas los dioses que venera; que se le haya de consagrar el día séptimo, absteniéndose en él de todo trabajo, esto ya no lo impone la razón natural, aunque ésta no tenga nada que oponerle y aun lo encuentre muy razonable. Su fuerza de obligar procede del legislador. Los gentiles estarán obligados a cumplir los primeros preceptos, que son de ley natural; no los segundos, que provienen del legislador hebreo y sólo obligarán a aquellos para quienes fueron promulgados.

6. En el postrer artículo de esta cuestión se propone Santo Tomás un problema complicado: si la ley mosaica estuvo bien dada en la época de Moisés. Puesto que la ley procede de Dios, hemos de pensar que el Señor la dió en el tiempo que mejor convenía a sus planes. En esto no puede haber duda. Pero el teólogo quiere conocer las razones de esta conducta de Dios, porque éste es su oficio. El problema es teológico-histórico. El Angélico lo resuelve bien en cuanto teológico, pero la his-

toria conocida en su tiempo era muy incompleta para resolver también el problema en cuanto histórico.

Hoy la historia de las religiones, la etnológica y la prehistoria nos ayudan a darle una solución más completa, aunque no definitiva.

Estas ciencias, verdaderamente modernas, nacieron en un ambiente dominado por el evolucionismo racionalista. La evolución debía explicarlo todo, y así, la historia de las religiones quedó sometida a la ley de la evolución. El hombre, en el momento que salió de su estado animal para elevarse a la categoría del *homo sapiens*, comenzó a rendir culto a las cosas naturales, que consideraba animadas como él mismo. De aquí se fué elevando poco a poco a conceptos más perfectos de Dios y de la religión, hasta alcanzar el monoteísmo de los hebreos. El cristianismo no sería sino una etapa superior, debida a la misma ley de la evolución.

Esta es la idea substancial del evolucionismo materialista, que tiene formas diversas, según la mentalidad de los autores que sobre la materia escriban. La vida religiosa del hombre habría seguido la misma vía que la cultura material.

Pero la etnológica ha venido a demostrar la existencia de muchas tribus de las llamadas *primitivas*, porque en el orden cultural parecen ocupar el primer escalón, y que se suponía debían tener también el más bajo de la escala religiosa. Pues estas tribus poseen una religión y una moral, basada en la religión, mucho más perfecta que los pueblos civilizados de la Historia. Este hecho vino a echar por tierra las teorías evolucionistas en materia de religión y a demostrar que, lejos de haber seguido siempre la humanidad una marcha ascendente, esa marcha fué, en general, descendente.

Según el testimonio de las tribus antes mencionadas, el hombre debió de comenzar por la adoración del Ser supremo, Hacedor del cielo y de la tierra, que El mismo gobierna. El habría prescrito las normas sencillas del culto con que quiere ser honrado y las leyes que han de regir la vida del hombre. De la observancia e inobservancia de todo esto, El será el juez al fin de la carrera del hombre, dando a cada uno, según su conducta, premio o castigo.

La Historia nos dice que el hombre no perseveró en esta religión y en esta moral. La vía descendente que siguió hasta llegar al punto que la misma Historia nos enseña, no la trazan todos de la misma suerte, aunque las variantes no son grandes.

No es raro oír en nuestros días esta sentencia: que la religión es negocio personal. La etnología, como la historia de las religiones, nos demuestran hasta la evidencia que la religión es eminentemente social. Vive y se desarrolla ligada a la vida familiar, económica y social del hombre.

Los más antiguos documentos de la etnología nos demuestran que las tribus primitivas, que en los continentes de América y Oceanía viven aisladas del resto de la humanidad, adoran al Ser supremo, a quien ordinariamente consideran como a su Padre; viven en familias constituídas sobre la base de la monogamia, pero se sustentan de lo que la naturaleza les ofrece: de la caza, de la pesca, de la recolección, que pueden hacer en los campos y en los bosques. La caza y la pesca son oficio del hombre; la recolección, de la mujer.

Los datos de la prehistoria parecen confirmar los de la etnología. Pero la historia de la degradación religiosa del hombre no es tan clara como fuera de desear.

La idea del Ser supremo se va obscureciendo cada vez más. Se multiplican los dioses y con ellos la representación plástica de los mismos, los sacerdocios, la riqueza del culto; pero la declinación del sentimiento religioso llega hasta la corrupción moral. Del Ser supremo queda algún vestigio, pero obscuro. Los semitas expresan la palabra de Dios por Ilu, que representan gráficamente por una estrella y significa el cielo. En Egipto, donde «los dioses nacían en los huertos», los sabios todavía conservaban la noticia de Dios, que con su palabra llama a la existencia todas las cosas, y a veces los faraones, en sus aprietos, invocaban a este Dios, como los paganos del tiempo de Tertuliano. Los mismos griegos, que se complacían en la representación plástica de sus múltiples divinidades, veneraban en Júpiter al cielo, el padre de los dioses y de los hombres y el autor de la ley moral, que está impresa en la conciencia de todos los hombres [3].

Entre los fenicios, El, igual a *Ilu*, como *Elyon* (Altísimo), son ya dos dioses de su poblado panteón en los documentos de Ras Samra (siglo XVI). De este diluvio, en que naufragó aun la fe de los ascendientes de Abrahán en Caldea (Ios. 24,2), escogió Dios al patriarca para hacer revivir en él y en su raza la fe de aquel Ser supremo y Padre celestial que persiste aun en los más pobres de los descendientes de Adán, en las tribus americanas y oceánicas que no aprendieron a cultivar un huerto o cuidar un rebaño de ovejas. Estos son, sin embargo, los pequeñuelos, a quienes el Padre celestial se da a conocer, mientras se esconde de los sabios y prudentes [4].

CUESTION 98

(In sex articulos divisa)

De lege veteri

De la ley antigua

Síguese que ahora tratemos de la ley antigua, y primero de la ley en sí misma, luego de sus preceptos.

Acerca de lo primero preguntamos *seis cosas*:

Primero: si la ley es buena.

Segundo: si procede de Dios.

Tercero: si viene de Dios por mediación de los ángeles.

Cuarto: si fué dada para todos.

Quinto: si todos están a ella obligados.

Sexto: si fué dada en tiempo conveniente.

Consequenter considerandum est de lege veteri (cf. q.03 introd.). Et primo, de ipsa lege; secundo, de praeceptis eius (q.99).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum lex vetus sit bona.

Secundo: utrum sit a Deo.

Tertio: utrum sit ab eo mediantibus angelis.

Quarto: utrum data sit omnibus.

Quinto: utrum omnes obliget.

Sexto: utrum congruo tempore fuerit data.

---

[3] P. W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion* (París 1931); MGR. A. LE ROY, *La religion des primitifs* (París 1911).

[4] RENATO BOCASINO, *La religión de los primitivos:* La historia de las religiones, dirigida por P. TACCHI VENTURI t.I (Barcelona 1947).

ARTICULO 1

Utrum lex vetus fuerit bona [a]

Si la ley antigua fué buena

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona.

1. Dicitur enim Ez. 20,25: "Dedi eis praecepta non bona, et iudicia in quibus non vivent". Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem praeceptorum quae continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Praeterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit [1]. Sed lex vetus non fuit salutifera sed magis mortifera et nociva. Dicit enim Apostolus, Rom. 7,8 sqq.: "Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando: sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum"; et Rom. 5,20: "Lex subintravit ut abundaret delictum". Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Praeterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum (cf. q.95 a.3) et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus: dicit enim Petrus, Act. 15,10: "Quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?" Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7,12: "Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum et iustum et bonum".

Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina osten-

Dificultades. Parece que no fué buena la ley antigua.

1. En Ezequiel se dice: "Yo les he dado preceptos no buenos, decretos en los que no tendrán vida". Ahora bien, una ley no se dice buena sino por la bondad de los preceptos que contiene; luego la ley antigua no fué buena.

2. Además, según San Isidoro, es propio de la ley fomentar el bien común; pero la ley vieja no traía la salud, sino la muerte y el daño, como dice el Apóstol: "Sin la ley, el pecado estaba muerto. Y yo viví algún tiempo sin ley, pero, sobreviniendo el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto". Y "se introdujo la ley para que abundare el pecado". De todo lo cual se sigue que la ley antigua no fué buena.

3. También es propiedad de la ley el que sea posible su observancia, tanto si se atiende a la naturaleza misma de la ley como a las costumbres de aquellos a quienes se impone. Tal no fué la condición de la ley vieja, según lo que dice San Pedro: "Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar?" En resumen, que la ley vieja no parece haya sido buena.

Por otra parte, contra esto dice el Apóstol: "En suma, que la ley es santa, y el precepto santo, y justo, y bueno".

Respuesta. Sin duda alguna que la ley antigua fué buena. A la manera que una doctrina se muestra ser

[a] Infra a.2 ad 1.2; *In Gal.* 3 lect.7,8; *In I Tim.* 1 lect.3; *In Rom.* 7 lect.2,3.
[1] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,203.

buena por cuanto concuerda con la razón, así una ley se prueba ser buena por estar conforme con la recta razón. Ahora bien, la ley antigua estaba conforme con la razón, por cuanto reprimía la concupiscencia, que contraría a la razón, como se declara en aquel precepto que dice: "No codiciarás los bienes de tu prójimo". Por este modo prohibía la ley todos los pecados que contradicen la razón; de donde se pone de manifiesto que la ley era buena. Esta es la razón alegada por el Apóstol: "Porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior". Y antes: "Reconozco que la ley es buena".

Mas conviene notar que el bien tiene diversos grados, según dice Dionisio. Hay un bien perfecto y un bien imperfecto. La bondad perfecta se halla en las cosas que, estando ordenadas a un fin, son suficientes para alcanzarlo. La bondad imperfecta es aquella que contribuye a la consecución del fin, pero sin ser suficiente para lograrlo. Así, la medicina es perfecta si logra dar la salud; imperfecta, si no llega a esto, pero ayuda para que el hombre la alcance. Es preciso saber que uno es el fin que se propone la ley humana, y otro el de la divina. Es el fin de la ley humana la tranquilidad temporal del Estado. Esto lo alcanza cohibiendo los actos exteriores en aquello que pueden alterar la paz del Estado. Pero la ley divina mira a conducir los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que impide cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior. Por esto, lo que basta para la perfección de la ley humana no es suficiente para la perfección de la ley divina. De ésta se exige que haga al hombre totalmente capaz de alcanzar la felicidad eterna, la cual sólo se logra por la gracia del Espíritu Santo, por la que "se derrama la caridad en nuestros corazones". En esta caridad se halla el cumplimiento

ditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectae, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem vetus rationi consonabat. Quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur; ut patet in illo mandato: "Non concupisces rem proximi tui", quod ponitur Ex. 20,15. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et haec est ratio Apostoli, Rom. 7,22: "Condelector", inquit, "legi Dei secundum interiorem hominem"; et iterum (v.16): "Consentio legi, quoniam bona est".

Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [2]: est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est, in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se sufficiens est inducere ad finem: imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat. Sicut medicina perfecte bona est quae hominem sanat: imperfecta autem est quae hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae: sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae.

[2] C. 20: MG 3,720; S.Th., lect.16.

Quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus Sancti, per quam "diffunditur caritas in cordibus nostris" (Rom. 5,5), quae legem adimplet: "gratia" enim "Dei vita aeterna", ut dicitur Rom. 6,23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo: quia, ut dicitur Io. 1,17, "lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est". Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta; secundum illud Heb. 7,19: "Nihil ad perfectum adduxit lex".

to de la ley. Así dice San Pablo: "Gracia de Dios es la vida eterna". Esta gracia no la podía conferir la ley antigua; estaba reservada a Cristo, según se dice en San Juan: "Porque la ley fué dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo". De donde se sigue que la ley antigua es buena, sí, pero imperfecta, según lo que se dice: "La ley no llevó nada a la perfección".

Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: "et iudicia in quibus non vivent", idest per quae vitam gratiae obtinere, non possunt; et postea subditur: "Et pollui eos in muneribus suis", idest pollutos ostendi, "cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua".

Soluciones. 1. Cuanto a la primera dificultad, decimos que el Señor habla allí de los preceptos ceremoniales, los cuales son calificados de "no buenos" porque no conferían la gracia, mediante la cual serían los hombres limpios del pecado; antes por ellos se pone de manifiesto el pecado de los hombres. Por esto se hace precisa mención de "los decretos, en los cuales no tendrán la vida", pues por ellos no pueden alcanzar la vida de la gracia. Y añade luego: "Y los contaminé en sus ofrendas", es decir, los mostré contaminados, "cuando ofreoían todo lo que abre el seno en expiación de sus pecados".

Ad secundum dicendum quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione: inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: "Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit".—Et ex hac etiam ratione dicitur quod "lex subintravit ut abundaret delictum", ut ly "ut" teneatur consecutive, non causaliter: inquantum scilicet homines, accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitio-

2. De la ley se dice (San Pablo) que mata, no como causa eficiente, sino como causa ocasional, por su imperfección, por cuanto no conferia la gracia, con la cual podrían los hombres cumplir lo que mandaba y evitar lo que prohibía. Y esta ocasión no era dada por la ley, sino tomada por los hombres; por donde dice el apóstol San Pablo: "Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató".—Por esta razón dice el mismo Apóstol que "se introdujo la ley para que abundase el pecado"; donde la conjunción final "para que" tiene un sentido consecutivo, no causal. Los hombres, tomando ocasión de los preceptos de la ley, pecaron más, y los pecados eran más graves después de la prohibición de

la ley. La concupiscencia se desarrolló, pues es un hecho que codiciamos más lo que está prohibido.

S. El yugo de la ley no podía ser llevado sin la ayuda de la gracia, que la ley no daba. Pues se dice: "No es del que quiere ni del que corre (esto es, por la senda de los preceptos de Dios), sino de Dios, que tiene misericordia". Por esto se lee en el Salmo: "Corrí por el camino de tus mandamientos cuando ensanchaste mi corazón", a saber, por el don de la gracia y de la caridad.

nem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum quod iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat: dicitur enim Rom. 9,16: "Non est volentis neque currentis", scilicet velle et currere in praeceptis Dei, "sed miserentis Dei". Unde et in Ps. 118,32 dicitur: "Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum", scilicet per donum gratiae et caritatis.

ARTICULO 2

Utrum lex vetus fuerit a Deo [a]

Si la ley antigua procede de Dios

Dificultades. Parece que no viene de Dios la ley antigua.

1. Se dice en el Deuteronomio: "Las obras de Dios son perfectas". Pero la ley antigua es imperfecta, según se dijo; luego la ley antigua no tiene origen divino.

2. Además, se dice en el Eclesiástico: "Esto aprendí: que todo cuanto Dios hizo, persevera por siempre"; mas la ley antigua no es así, pues de ella dice el Apóstol: "Es reprobado el precedente mandato a causa de su flaqueza e inutilidad". Luego la ley antigua no procede de Dios.

3. Aún más, el legislador sabio no sólo debe impedir los males, sino también hasta las ocasiones de ellos; pero la ley antigua fué ocasión de pecado, según se dijo en el artículo precedente; luego la ley antigua no puede atribuirse a Dios, de quien se dice en Job que "a El nadie se le asemeja entre los legisladores".

4. Finalmente, dícese en la primera a Timoteo: "Dios quiere que todos los hombres sean salvos". Pero la ley antigua no es suficiente para dar

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo.

1. Dicitur enim Deut. 32,4: "Dei perfecta sunt opera". Sed lex fuit imperfecta, ut supra (a.1; q.91 a.5) dictum est. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Praeterea, Eccle. 8,14 dicitur: "Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverent in aeternum". Sed lex vetus non perseverat in aeternum: dicit enim Apostolus, ad Heb. 7,18: "Reprobatio fit quidem praecedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem". Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Praeterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra (a.1 ad 2) dictum est. Ergo ad Deum, cui "nullus est similis in legislatoribus", ut dicitur Iob 36,22, non pertinebat legem talem dare.

4. Praeterea, I ad Tim. 2,4, dicitur quod "Deus vult omnes homines salvos fieri". Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem

[a] *In Hebr. 7 lect.3.*

hominum, ut supra dictum est (a.1; q.91 a.5 ad 2). Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

Sed *contra* est quod Dominus dicit, Mt. 15,6, loquens Iudaeis, quibus erat lex vetus data: "Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras". Et paulo ante [v.4] praemittitur: "Honora patrem tuum et matrem tuam", quod manifeste in lege veteri continetur (Ex. 20,12; Deut. 5,16). Ergo lex vetus est a Deo.

Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est Pater Domini Nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo, testimonium Christo perhibendo: unde ipse dicit, Lc. ult., 44: "Oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et psalmis et prophetis de me"; et Io. 5,46: "Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit". Alio modo, per modum cuiusdam dispositionis, dum, retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum: unde Apostolus dicit, ad Gal. 3,23: "Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat". Manifestum est autem quod eiusdem est disponere ad finem et ad finem perducere: et dico "eiusdem" per se vel per suos subiectos. Non enim diabolus legem tulisset per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eliciendus; secundum illud Mt. 12,26: "Si Satanas Satanam eiicit, divisum est regnum eius". Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tal la salud, según se dijo atrás; luego no pertenecía a Dios dar esta ley. En suma, que la ley antigua no viene de Dios.

Por otra parte, dice el Señor hablando a los judíos, para quienes la ley había sido dada: "Habéis anulado los preceptos de Dios por amor de vuestras tradiciones". Y poco antes había dicho: "Honra a tu padre y a tu madre". Es manifiesto que este precepto está contenido en la ley antigua. Luego esta ley viene de Dios.

Respuesta. La ley fué dada por el Dios bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo. La ley llevaba los hombres a Cristo de dos maneras: la primera, dando testimonio de El; por donde dice el mismo Señor en San Lucas: "Es preciso que se cumpla cuanto está escrito de mí en la ley, en los Salmos y en los Profetas". Y en San Juan: "Si prestarais fe a Moisés, tal vez me la prestaríais a mí, pues de mí ha escrito él". Lo segundo, la ley disponía los hombres, apartándolos del culto idolátrico y reteniéndolos en el culto del Dios verdadero, que había de salvar a los hombres por medio de Cristo. Y así dice el Apóstol: "Antes de que viniera la fe, estábamos guardados bajo la ley, retenidos para aquella fe que se había de revelar". Ahora bien, es evidente que el disponer para un fin y conducir a ese fin es del mismo que lo puede ejecutar por sí mismo o por sus súbditos. El diablo no daría una ley que llevase los hombres a Cristo, por quien había de ser expulsado, según lo que se lee en San Mateo: "Si Satanás arroja a Satanás, luego su reino está dividido". En suma, que la ley antigua fué dada por aquel mismo Dios que nos da la salud por la gracia de Cristo.

Soluciones. 1. A la primera dificultad respondemos que nada impide que una cosa, sin ser absolutamen-

te perfecta, lo sea para un tiempo determinado, como un niño se dice perfecto no en absoluto, sino atendida la edad. De la misma suerte, los preceptos que se imponen a los niños son, sin duda, perfectos atendida la edad de aquellos a quienes se dan, aunque no lo sean absolutamente. Tales son los preceptos de la ley. Por eso dice el Apóstol: "La ley fué nuestro ayo para llevarnos a Cristo".

2. Perseveran por siempre las obras divinas que para esto fueron hechas, y éstas son perfectas. Pero la ley antigua fué reprobada en la edad de la gracia perfecta, no como mala, sino como flaca e inútil para este tiempo; pues, como el Apóstol dice, "la ley nada llevó a la perfección". Por esto añade el Apóstol: "Luego que vino la fe, ya no estábamos bajo el ayo".

3. Como queda dicho, a veces Dios permite que algunos caigan en pecado para que con esto se humillen; y así quiso dar a los hombres tal ley que no pudieran cumplir con sus fuerzas, a fin de que en su presunción fueran convencidos de pecado y, humillados, recurriesen en demanda de la gracia.

4. Aunque la ley antigua no bastase para dar la salud al hombre, tenía éste otra ayuda de Dios por la cual podía ser salvo, a saber, la gracia del Mediador, por la que alcanzaban la justicia los patriarcas, igual que nosotros. De esta suerte, Dios no desamparaba a los hombres y les daba los auxilios necesarios para la salvación.

men est perfectum secundum tempus: sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem. Ita etiam praecepta quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt praecepta legis. Unde Apostolus dicit, ad Gal. 3,24: "Lex paedagogus noster fuit in Christo".

Ad secundum dicendum quod opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit ut in aeternum perseverent: et haec sunt ea quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore: quia, ut subditur, "nihil ad perfectum adduxit lex". Unde ad Gal. 3,25, dicit Apostolus: "Ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo".

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.79 a.4) dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur. Ita etiam voluit talem legem dare quam suis viribus homines implere non possent, ut sic dum homines de se praesumentes peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiae.

Ad quartum dicendum quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum hominem, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant: scilicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui Patres, sicut etiam nos iustificamur. Et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

ARTICULO 3

Utrum lex vetus data fuerit per angelos [a]

Si la ley antigua fué dada por mediación de los ángeles

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediate a Deo.

1. Angelus enim "nuntius" dicitur: et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium; secundum illud Ps. 102,20 sq.: "Benedicite Domino, omnes angeli eius, ministri eius". Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur: dicitur enim Ex. 20,1: "Locutusque est Dominus sermones hos", et postea subditur: "Ego enim sum Dominus Deus tuus". Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Praeterea, sicut dicitur Io. 1,17, "lex per Moysen data est". Sed Moyses immediate accepit a Deo: dicitur enim Ex. 33,11: "Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum". Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Praeterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra (q.90 a.3) dictum est. Sed solus Deus est princeps salutis animarum; angeli vero sunt "administratorii spiritus", ut dicitur ad Heb. 1,14. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus, ad Gal. 3,19: "Lex data est per angelos in manu mediatoris". Et Act. 7,53, dicit Stephanus: "Accepistis legem in dispositione angelorum".

Respondeo dicendum quod lex data est a Deo per angelos. Et

Dificultades. Parece que la ley antigua no ha sido dada por mediación de los ángeles, sino inmediatamente por Dios.

1. Angel vale tanto como mensajero, nombre que importa ministerio, no dominio, conforme a lo que se lee en el salmo: "Bendecid al Señor todos sus ángeles..., sus ministros". Pero la ley antigua parece haber sido dada por el Señor, según aquello del Exodo: "Habló el Señor estas palabras". Y luego añade: "Yo soy el Señor tu Dios". Y el mismo modo de hablar se repite con frecuencia en el Exodo y en los siguientes libros de la ley. Luego la ley fué dada inmediatamente por Dios.

2. En San Juan se lee: "La ley fué dada por Moisés". Pero Moisés la recibió inmediatamente de Dios, según consta del Exodo: "Hablaba el Señor a Moisés cara a cara, como suele hablar un amigo con su amigo". Luego la ley antigua fué dada inmediatamente por Dios.

3. A sólo el príncipe pertenece dar leyes, como dijimos. Pero sólo Dios es príncipe de la salud de las almas, mientras que los ángeles son espíritus administradores, según se dice a los Hebreos; luego no debió ser dada por los ángeles la ley antigua, que se ordena a la salud de las almas.

Por otra parte, dice el Apóstol que "la ley fué dada por los ángeles por mano del Mediador". Y en los Actos dice San Esteban: "Recibisteis la ley por mediación de los ángeles".

Respuesta. La ley fué dada por Dios por mediación de los ángeles.

---

[a] *In Is.* 6; *In Gal.* 3 lect.7; *In Col.* 2 lect.4; *In Hebr.* 2 lect.1.

Fuera de la razón general indicada por Dionisio, que las cosas divinas deben comunicarse a los hombres por mediación de los ángeles, existe una razón especial por qué la ley antigua debió ser dada por mediación de los ángeles. Ya queda dicho que la ley antigua era imperfecta, pero que disponía para la perfecta salud del género humano, que nos vendrá por Cristo. Ahora bien, en todos los poderes, como en los artes, existe un orden. El superior ejecuta por sí mismo el acto principal y perfecto, mientras que los que disponen para la última perfección los ejecuta por sus ministros. Así, el constructor de un buque ajusta las piezas por sí mismo, pero las prepara por medio de sus obreros. Por esto fué conveniente que la ley perfecta del Nuevo Testamento fuese dada por el mismo Dios hecho hombre; pero la ley vieja, por sus ministros, que son los ángeles. De este modo demuestra el Apóstol la excelencia de la ley nueva sobre la antigua, porque en el Nuevo Testamento nos habló de Dios por su Hijo, pero en el Testamento Viejo lo hizo por los ángeles.

Soluciones. 1. Cuanto a la primera, dice San Gregorio: "El ángel que apareció a Moisés se nos presenta unas veces como ángel, otras como el Señor. Como ángel, por cuanto servía, hablando exteriormente; como el Señor, porque presidía interiormente y daba eficacia a las palabras". De manera que el ángel hablaba en nombre del Señor.

2. San Agustín dice sobre las palabras del Exodo: "Habló el Señor a Moisés cara a cara", y sobre lo que más adelante se dice: "Muéstrame tu gloria": "Sentía lo que veía, y lo que no veía lo deseaba, pues ni veía la esencia de Dios ni por El era adoc-

praeter generalem rationem, quam Dionysius assignat, in 4 cap. "Cael. hier." [3], **quod "divina debent deferri ad homines mediantibus angelis", specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum est enim (a.1.2) quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta Novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus, in principio ad Heb., probat eminentiam novae legis ad veterem: quia in Novo Testamento "locutus est nobis Deus in Filio suo" (1,2), in Veteri autem Testamento "est sermo factus per angelos" (2,2).**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in principio "Moral." [4], **"angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur. Angelus videlicet, propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat". Et inde est etiam quod quasi ex persona Domini angelus loquebatur.**

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII "Super Gen. ad litt." [5], **in Ex. 33,11 dicitur: "Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem"; et paulo post (v. 18) subditur: "Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quid videbat; et quod non**

[3] § 2: MG 3,180.
[4] Praefatio c.1: ML 75,517.
[5] C.27: ML 34,477.

videbat, desiderabat". Non ergo videbat ipsam Dei essentiam: et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei "facie ad faciem", secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret [6]. — Vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiae divinae visionem.

Ad tertium dicendum quod solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit.

trinado inmediatamente". Lo que dice el texto: "Le hablaba cara a cara", se ha de entender según la opinión del pueblo, el cual pensaba que efectivamente Moisés hablaba cara a cara con Dios, cuando en realidad hablaba y se le aparecía por una criatura interpuesta, a saber, por el ángel y la nube.—También por esta visión facial se pudiera entender alguna contemplación eminente y familiar, aunque inferior a la visión de la divina esencia.

3. Al príncipe pertenece dar con su autoridad las leyes, pero a veces las promulga por medio de otros. Así Dios es el autor de la ley, pero la promulgó por los ángeles.

ARTICULO 4

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Iudaeorum

Si la ley antigua debió ser dada a sólo el pueblo judío

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit dari soli populo Iudaeorum.

1. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae futura erat per Christum, ut dictum est (a.2.3). Sed salus illa non erat futura solum in Iudaeis, sed in omnibus gentibus; secundum illud Is. 49,6: "Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob et faeces Israel convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae". Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. Praeterea, sicut dicitur Act. 10,34 sq., "non est personarum acceptor Deus: sed in omni gente qui timet Deum et facit iustitiam, acceptus est illi". Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

Dificultades. Parece que la ley antigua no debió ser dada a sólo el pueblo judío.

1. La ley antigua disponía para la salud que nos debía venir por Cristo, como queda dicho. Pero esa salud no era sólo para los judíos, sino para todos los pueblos, según aquello de Isaías: "Poco es para mí ser tú mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel; yo te hago luz de las gentes para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra". Luego la ley antigua debió darse a todos los pueblos y no a sólo el pueblo judío.

2. Se lee en los Actos: "Ahora conozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto". Luego no debió abrir el camino de la salud a un pueblo más que a los otros.

[6] Vide Ex.20,18; Deut.5,22.

3. Según se dijo atrás, la ley fué dada por medio de los ángeles. Pero el ministerio de los ángeles no sólo lo concedió a los judíos, sino a todas las naciones, según se lee en el Eclesiástico: "Dió a cada nación un jefe". A todas las naciones provee también de los bienes temporales, menos apreciados de Dios que los espirituales. Luego también debió dar la ley a todos los pueblos.

Por otra parte, dice San Pablo a los Romanos: "¿En qué, pues, aventaja el judío?... Mucho en todos los aspectos, porque primeramente les ha sido dada la palabra de Dios". Y en un salmo se dice: "No hizo tal a gente alguna, y a ninguna otra manifestó sus juicios".

Respuesta. Una razón se podría señalar de haber sido dada la ley al pueblo judío más bien que a otros, a saber: que, mientras los demás pueblos se dejaban llevar de la idolatría, sólo el pueblo judío permaneció fiel al culto del Dios único verdadero, y, por tanto, que los otros pueblos eran indignos de recibir la ley, si no se "había de dar lo santo a los perros".

Pero esta razón no parece valedera, ya que aquel pueblo, aun después de recibir la ley, se dió a la idolatría, lo que es más grave, como resulta del Exodo y de Amós: "¿Me ofrecisteis sacrificios y presentes en el desierto por espacio de cuarenta años, casa de Israel? Antes os tomasteis la tienda de Moloc y el astro del dios Refán, vuestros ídolos, que os habéis fabricado para adorarlos". Y expresamente se dice en el Deuteronomio: "Entiende que no por tu justicia te da Yavé la posesión de esta buena tierra, que eres pueblo de dura cerviz". Y allí mismo se da como razón "cumplir la palabra que con juramento dió a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob".

Qué promesa sea ésta, lo declara el Apóstol, diciendo: "Pues a Abrahán y a su descendencia fueron hechas

3. Praeterea, lex data est per angelos, sicut iam (a.3) dictum est. Sed ministeria angelorum Deus non solum Iudaeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccli. 17,14: "In unamquamque gentem praeposuit rectorem". Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quae minus sunt curae Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis dare debuit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 3,1 sq.: "Quid ergo amplius est Iudaeo? Multum quidem per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei". Et in Ps. 147,20 dicitur: "Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis".

Respondeo dicendum quod posset una ratio assignari quare potius populo Iudaeorum data sit lex quam aliis populis, quia, aliis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudaeorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam, ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit: ut patet Ex. 32; et Am. 5,25 sq.: "Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel? Et portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus dei vestri, quae fecistis vobis". Expresse etiam dicitur Dout. 9,6: "Scito quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervicis sis populus". Sed ratio ibi (v.5) praemittitur: "Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis, Abraham, Isaac et Iacob".

Quae autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus, ad Gal. 3,16, dicens: "Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit, seminibus, qua-

si in multis: sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus". Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret; secundum illud quod dicitur Lev. 19,2: "Sancti eritis, quia ego sanctus sum". — Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur: sed ex gratuita electione et vocatione. Unde dicitur Is. 41,2: "Quis suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum ut sequeretur se?"

Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit; secundum illud Deut. 4,36 sq.: "Audistis verba illius de medio ignis, quia dilexit Patres, et elegit semen eorum post illos".— Si autem rursus quaeratur quare hunc populum elegit ut ex eo Christus nasceretur, et non alium; conveniet responsio Augustini, quam dicit "Super Io." [1]: "Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare".

las promesas. No dice a sus descendencias, como si se tratara de muchas, sino a su descendencia, que es Cristo". Dios, pues, otorgó a aquel pueblo la ley y otros beneficios especiales en atención a la promesa hecha a sus padres de que de ellos nacería el Cristo. Convenía, pues, que el pueblo del que Cristo había de nacer se distinguiera por una especial santidad, según lo que dice el Levítico: "Sed santos, porque santo soy yo".—Ni fué por los méritos de Abrahán por los que se le hizo tal promesa, que Cristo nacería de su descendencia, sino por la gratuita elección y vocación de Dios. Por lo cual se dice en Isaías: "¿Quién le ha suscitado del lado de Levante y en su justicia le llamó para seguirle?"

Es, pues, manifiesto que por sola la gratuita elección de Dios recibieran los patriarcas la promesa, y el pueblo nacido de ellos recibió la ley, según lo que se dice en el Deuteronomio: "De en medio del fuego has oído sus palabras, porque amó a tus padres y eligió después de ellos a su descendencia".—Si todavía quisiéramos insistir y buscar la razón de por qué ése y no otro pueblo haya sido elegido para que de él naciese Cristo, habremos de responder con San Agustín: "Por qué atraiga a éste y no a aquél, no te atrevas a juzgar, si no quieres incurrir en error".

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis salus futura per Christum, esset omnibus gentibus praeparata; tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc prae aliis praerogativas habuit secundum illud Rom. 9,4 sq.: "Quorum", scilicet Iudaeorum, "est adoptio filiorum Dei, et testamentum et legislatio; quorum Patres; ex quibus Christus est secundum carnem".

Ad secundum dicendum quod acceptio personarum locum habet

Soluciones. 1. Aunque la salud de Cristo estaba destinada para todas las gentes, pero Cristo debía nacer de un pueblo, el cual, por esto mismo, había de distinguirse con algunos privilegios, según lo que se dice a los Romanos: "Cuya es la adopción, y la gloria, y la alianza, y la legislación, y el culto, y las promesas, cuyos son los patriarcas, de quienes, según la carne, procede Cristo".

2. La acepción de personas tiene lugar en aquellas cosas que se con-

[1] Tr.26: ML 35,1607.

fieren por derecho de justicia, no en aquellas que se conceden por sola gracia. No incurre, pues, en la acepción de personas el que por pura liberalidad da a uno y no otro; pero, si uno fuera administrador de los bienes comunes y no los distribuyese con equidad, según los méritos de cada uno, este tal incurriría en acepción de personas. Los beneficios de Dios, que se ordenan a la salvación eterna, los confiere Dios de *pura gracia*, y, por tanto, no hay acepción de personas si se confieren a uno con preferencia a otros. Por esto dice San Agustín en el libro "De la predestinación de los santos": "A todos cuantos Dios enseña, por misericordia los enseña; a los que no enseña, por justo juicio deja de enseñarlos". Viene esto de la condenación del humano linaje por el pecado de los primeros padres.

3. Por la culpa se retiran al hombre los beneficios de la gracia, pero no los naturales, entre los cuales se cuenta el ministerio de los ángeles, exigido por el mismo orden natural de las cosas, según el cual los ínfimos son regidos por los intermedios. Lo mismo sucede con las ayudas corporales, que Dios confiere no sólo a los hombres, sino también a los ganados, según aquello del salmo: "Tú, Señor, conservas a los hombres y a los animales".

in his quae ex debito dantur: in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri: sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia. Unde non est personarum acceptor si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit, in libro "De praedest. sanct." [a]**: "Omnes quos Deus docet, misericordia docet: quos autem non docet, iudicio non docet". Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.**

Ad tertium dicendum quod beneficia gratiae subtrahuntur homini propter culpam: sed beneficia naturalia non subtrahuntur. Inter quae sunt ministeria angelorum, quae ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quae non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud Ps. 35,7: "Homines et iumenta salvabis, Domine".

ARTICULO 5

Utrum omnes homines obligarentur ad observandam veterem legem [b]

Si la observancia de la ley antigua obliga a todos los hombres

Dificultades. Parece que todos los hombres estén obligados a la observancia de la ley antigua.

1. En efecto, todo el que es súbdito de un rey está sometido a las leyes

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligarentur ad observandam veterem legem.

1.. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi

[a] *In Mt.* 23; *In Rom.* 2 lect.1; 6 lect.3.
[b] C.8: ML 44,971.

ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est "rex omnis terrae", ut in Ps. 46,8 dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Praeterea, Iudaei salvari non poterant nisi legem veterem observarent: dicitur enim Deut. 27,26: "Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit". Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Iudaeorum quam aliorum hominum.

3. Praeterea, gentiles ad ritum Iudaicum et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim Ex. 12,48: "Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terrae". Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 9 cap. "Cael. hier." [9], quod multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis poterant aliqui salvari.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis: non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae. Sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis nisi solus populus Iudaeorum.

Cuius ratio est quia lex vetus, sicut dictum est (a.4), data est populo Iudaeorum ut quandam

de éste; pero la ley antigua fué dada por Dios, "Rey de toda la tierra", como dice el salmo; luego todos los habitantes de la tierra están obligados a la observancia de la ley.

2. Además, los judíos no podían salvarse sin la observancia de la ley, pues se dice en el Deuteronomio: "Maldito quien no mantenga la palabra de esta ley, cumpliéndola". Si, pues, los otros hombres se podían salvar sin la observancia de la ley antigua, estaban en mejor situación que los judíos.

3. Los gentiles eran admitidos en la religión judaica y a la observancia de la ley, pues se dice en el Exodo: "Si alguno de los extranjeros que habita contigo quisiera hacer la Pascua del Señor, deberá circuncidarse todo varón de su casa, y entonces podrá celebrarla, como si fuera indígena". En vano, pues, serían admitidos los extraños a las observancias legales por disposición divina si pudieran salvarse sin esas observancias. Luego ninguno podía ser salvo sin la observancia de la ley.

Por otra parte está lo que Dionisio dice: que muchos gentiles fueron reducidos a Dios por los ángeles. Y como consta que los gentiles no observaban la ley, síguese que sin la observancia de la ley no podían salvarse.

Respuesta. La ley antigua contenía preceptos de ley natural, a los cuales añadía otros particulares. Cuanto a los primeros, todos los hombres estaban obligados a su observancia, no en virtud de la ley mosaica, sino de la misma ley natural. Cuanto a los otros preceptos añadidos por la ley antigua, no obligaban sino a sólo el pueblo judío.

La razón es que, según se dijo en el artículo precedente, la ley antigua fué dada al pueblo judío a fin de que

[9] § 4: MG 3,261.

con ella tuviera ciertos privilegios de santidad por reverencia de Cristo, que de él debía de nacer. Ahora bien, las leyes establecidas en orden a la especial santificación de algunos, sólo a éstos obligan, como los clérigos, consagrados al ministerio, están obligados a ciertas normas que no obligan a los legos; y, asimismo, los religiosos, en virtud de su profesión, se obligan a ciertas obras de perfección a que los seglares no están obligados. No de otro modo, aquel pueblo era obligado a ciertas normas especiales a que los demás pueblos no estaban obligados. Por esto se dice en el Deuteronomio: "Sé puro ante el Señor, tu Dios". Y así usaban de cierta forma de profesión, como se ve en el Deuteronomio: "Yo reconozco hoy ante el Señor, tu Dios", etc.

praerogativam sanctitatis obtineret, propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos: sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur. Et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. 18,13: "Perfectus eris, et absque macula, cum Domino Deo tuo". Et propter hoc etiam quadam professione utebantur; ut patet Deut. 26,3: "Profiteor coram Domino Deo tuo" etc.

Soluciones. 1. Los súbditos de un rey están obligados a la observancia de la ley que se da para todos; pero, si da algunos estatutos a sus familiares y ministros, ésos no obligan a los demás.

Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem eius observandam quam omnibus communiter proponit. Sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad haec ceteri non obligantur.

2. Cuanto el hombre más se allega a Dios, mejor se hace, y por eso el pueblo judío, cuanto más consagrado al culto divino, tanto era más digno que los otros pueblos; por lo cual se dice en el Deuteronomio: "Y ¿cuál es la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos, como toda esta ley que yo os propongo hoy?" De la misma suerte, bajo este aspecto, los clérigos son de mejor condición que los legos, y los religiosos que los seglares.

Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis. Et ideo quanto populus Iudaeorum erat adscriptus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. Unde dicitur Deut. 4,8: "Quae est alia gens sic inclyta, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, et universam legem?" Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam saeculares.

3. Los gentiles conseguían la salud con más perfección y seguridad mediante las observancias de la ley que con la sola ley natural. Por esto eran admitidos a esas observancias, como ahora los legos abrazan el clericato, y los seglares la religión, aunque sin esto se pueden salvar.

Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULO 6

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi [a]

Si fué conveniente que la ley antigua se diera en tiempo de Moisés

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi.

1, Lex enim vetus disponebat ad salutem quae erat futura per Christum, sicut dictum est (a.2.3). Sed statim homo post peccatum indigult hulusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Praeterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incoepit fieri promissio de "semine, quod est Christus", ut habetur Gen. 12,7 (cf. Gal. 3,16). Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

3. Praeterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II Reg. 23,1: "Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob". Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. 3,19, quod "lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris": idest "ordinabiliter data", ut Glossa (ordin.) dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Dificultades. Parece que la ley antigua no estuvo bien dada en la época de Moisés.

1. En efecto, la ley disponía para la salud que nos había de venir por Cristo, como queda dicho; pero, en cuanto el hombre pecó, tuvo necesidad de este remedio; luego la ley debió ser dada en seguida del pecado.

2. La ley antigua fué dada para la santificación de aquellos de quienes Cristo había de nacer; pero Abrahán fué el primero que recibió la promesa de "una descendencia, que es Cristo", como consta por el Génesis; luego en tiempo de Abrahán, y no más tarde, debió ser dada la ley.

3. Como Cristo no nació de los otros descendientes de Noé, sino de Abrahán, a quien fué hecha la promesa, tampoco nació de los otros hijos de Abrahán, sino de David, a quien fué renovada la promesa, según aquello de: "Oráculo de David, hijo de Isaí, oráculo del hombre puesto en lo alto, del ungido del Dios de Jacob". Luego la ley debió ser dada después de David, como se dió después de Abrahán.

Por otra parte, dice el Apóstol a los Gálatas: "La ley fué dada por causa de las transgresiones, promulgada por los ángeles por mano del mediador hasta que viniese la 'descendencia' a quien la promesa había sido hecha". O sea, que "fué ordenadamente dada", como dice la Glosa. Luego conveniente fué que se diese en el tiempo en que fué dada.

---

[a] 3 q.70 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.1 a.1 a.2 q.4; *In Gal.* 3 lect.7.

Respuesta. Muy convenientemente fué dada la ley en tiempo de Moisés. De dos capítulos podemos tomar la razón, a saber, de los dos géneros de personas a quienes una ley se impone. De éstos, unos son duros y soberbios, que por la ley han de ser reprimidos y domados, y otros buenos, que por la ley son instruídos y ayudados en el cumplimiento de lo que intentan. Pues bien, para reprimir el orgullo de los hombres debía ser dada la ley en el tiempo en que se dió. De dos cosas vivía infatuado el hombre, de la ciencia y del poder. De la ciencia, como si la razón natural fuera suficiente para alcanzar la salud. Así, para que el hombre se convenciese de la vanidad de su orgullo, fué entregado al gobierno de su propia razón, sin la ayuda de la ley escrita. Por experiencia pudo así aprender cuán deficiente era su razón, pues había descendido hasta la idolatría y hasta los más torpes vicios en la época de Abrahán. Para remedio de la humana ignorancia fué necesario que la ley se diese después de estos tiempos, pues, como se dice a los Romanos, "por la ley se nos da el conocimiento del pecado". — Una vez que el hombre fué instruído por la ley, quedó convencida de flaqueza su soberbia, puesto que no podía cumplir lo que conocía. Y así concluye el Apóstol escribiendo a los Romanos: "Pues lo que a la ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su Hijo..., para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros".

Por razón de los buenos fué dada la ley como ayuda, entonces más necesaria, cuando la razón natural comenzó a obscurecerse por la sobreabundancia del pecado. Y este auxilio debió ser dado con cierto orden, a fin de que por las cosas imperfectas fuesen conducidos a la perfección. Y así, entre la ley natural y la ley de gracia fué conveniente que se diese la ley antigua.

Respondeo dicendum quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur: imponitur etiam bonis, qui per legem instructi, adiuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat: scilicet de scientia, et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem. Et ideo ut de hoc eius superbia convinceretur permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae: et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae: quia "per legem est cognitio peccati", ut dicitur Rom. 3,20. — Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit, ad Rom. 8,3 sq., "quod impossibile erat legi, in qua infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum, ut iustificatio legis impleretur in nobis".

Ex parte vero bonorum, lex data est in auxilium. Quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat autem huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae, oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus. Tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum quod lex non debet dari nisi populo: est enim praeceptum commune, ut dictum est (q.90 a.1). Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed postmodum, multiplicatis eius posteris intantum quod populus esset, et liberatis ete a servitute, lex convenienter potuit dari: nam servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit, ut Philosophus dicit, in III "Polit." [10].

Ad tertium dicendum quod, quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus Christus natus est, legem acceperunt; sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quae fuit signum promissionis Abrahae factae et ab eo creditae, ut dicit Apostolus, Rom. 4,11. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari populo iam collecto.

Soluciones. 1. No convenía que luego, en seguida del pecado, se diese la ley antigua, porque el hombre, muy confiado en su razón, no se reconocía necesitado de ella; además, que el juicio de la razón natural no se había obscurecido con la costumbre de pecar.

2. La ley debe darse a un pueblo, pues es un mandamiento común, como dijimos antes. Y si en la época de Abrahán fueron dados por Dios a los hombres algunos preceptos familiares, digamos domésticos, más tarde, multiplicada la posteridad de Abrahán hasta constituir un pueblo, y libertado de la servidumbre, pudo ya dársele convenientemente la ley, pues "los siervos no son parte del pueblo o de la ciudad, a quien compete recibir la ley", según dice el Filósofo en los "Políticos".

3. Como la ley debia darse a un pueblo, no la recibieron solos aquellos de quienes Cristo había de nacer; antes todo el pueblo fué sellado con el sello de la circuncisión, que fué la señal de la promesa hecha a Abrahán y de él recibida con fe, como dice el Apóstol. Por esto, debió darse la ley antes de David al pueblo, ya organizado.

[10] C.5 n.10 (Bk 1280a32): S.Th., lect.7.

DE LOS PRECEPTOS DE LA LEY ANTIGUA

1. El primer punto que Santo Tomás trata en esta cuestión sobre los preceptos de la ley es si en la ley antigua hay más de un precepto (a.1). Extraña pregunta a primera vista, pero necesaria por las palabras del Señor cuando, preguntado por un doctor cuál era el mayor precepto de la ley, contestó: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente...;* y el segundo es semejante a éste: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Estos dos preceptos están tomados, el primero, del Deuteronomio (6,5), y el segundo, del Levítico (19,18). El Señor añade que estos dos preceptos resumen toda la Ley y los Profetas (Mt. 22,34-39).

San Pablo todavía sintetiza más cuando dice que toda la ley se resume en este solo precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Gal. 5,14). Por esto añade que quien ama a su prójimo tiene cumplida la ley (Rom. 13,8; cf. Mt. 7,12).

Esto mismo nos declara San Juan al decir que quien dijere: *«Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo amará a Dios, a quien no ve?* (1 Io. 4,20s.). Y por San Juan declara el Señor que su precepto es que nos amemos los unos a los otros como El nos amó (Io. 13,34).

Ya hemos dejado señaladas diversas clases de preceptos que se advierten en la ley. La pregunta del doctor a Jesús indica que los escribas establecen categorías entre ellos. Y sin duda que las hay. Maimónides [1] dice que los preceptos de las ley se dividen en catorce clases y todas ellas se reducen a dos categorías supremas: lo que regula las relaciones entre un hombre y otro y lo que es norma de las relaciones del hombre con Dios. La suma de todos los preceptos es de 583; de ellos, 218 afirmativos; los 365 restantes, negativos [2]. Santo Tomás no se detiene en la inútil labor de contar los preceptos, pero los reduce a la unidad por razón del fin, que es establecer la amistad de unos hombres con otros y de todos con Dios

2. La clasificación de los preceptos en morales, ceremoniales y judiciales es razonable y clara. Los primeros comprenden aquellos preceptos de ley natural (a.2) que regulan la vida humana y son el fundamento de los ceremoniales y judiciales.

Estos preceptos reciben su fuerza de obligar de la misma ley natural, y de suyo no necesitan promulgación, pues ya están promulgados desde que Dios imprimió su ley en la mente humana. Lo que se necesita es darlos a conocer a quienes los ignoran por falta de ciencia o por la perversión de las pasiones, que los han corrompido.

---

[1] *Doctor Perplexorum* III 26 (París 1520).
[2] MAIMÓNIDES, o.c., III 50.

3. Pero el hombre necesita, además de los preceptos generales de la ley natural, normas concretas para el gobierno de su vida en las diversas manifestaciones. Son éstas dos: las de su vida religiosa y las de la vida civil (a.3 y 4). Se necesitan, pues, normas concretas que regulen las relacionales naturales del hombre con Dios y las relaciones de los hombres unos con otros. Estas normas son los preceptos ceremoniales y los preceptos judiciales. En un principio, ambos estaban unidos, como que las normas de la vida civil se derivaban de principios religiosos. Así sucede en el primitivo derecho griego y romano[1]. Pero, en los códigos orientales que conocemos, ya existe una casi completa separación entre estos dos elementos, y los códigos sólo atienden a regular la vida civil, inspirándose en los principios de la ley natural.

4. Fuera de estas tres clases de preceptos, Santo Tomás señala otros elementos secundarios de la ley, que llama *testimonios, justificaciones* y *mandamientos* (a.5). En realidad, éstos son nombres sinónimos de ley o precepto. En el salmo 119, acróstico, que consta de estrofas de ocho versos y que empiezan todos con la misma letra, se menciona en cada verso la ley de Dios, pero siempre con una palabra distinta, que son ley, mandatos, preceptos, estatutos, palabras, justificaciones, decretos, caminos. Hoy, a causa de la incorrección del texto, un mismo nombre figura varias veces en la misma estrofa y otros están ausentes de ella. Sin embargo, prescindiendo de los nombres, tenemos en la ley, al lado de los preceptos legales, otros elementos de carácter diverso y que tal vez sean adiciones posteriores a la redacción primera de las leyes. Estos son fáciles de advertir en el mismo decálogo.

Empieza Yavé haciendo su presentación y alegando los motivos que tiene para dar leyes a Israel. El primer precepto está expresado en forma escueta: *No tendrás otro Dios que a mí.* El segundo tiene una extensa declaración. En el tercero, la declaración consiste en alegar la razón de por qué no se debe perjurar; es que *no dejará Yavé sin castigo al que tome en falso su nombre.* También el precepto cuarto tiene un largo comentario, algo distinto en el Exodo y en el Deuteronomio. El quinto, que es honrar a los padres, añade al precepto el premio de su observancia. Los cuatro siguientes se hallan expresados en forma breve y lapidaria, mientras que el décimo, *no desear la casa del prójimo,* recibe una declaración de lo que esta palabra *casa* comprende. Todo esto prueba que la ley mosaica, o no fué redactada, o no nos llegó escrita en el estilo jurídico que hoy se observa en los códigos, y que observaban también los que redactaron los códigos orientales que poseemos. Igual pudiéramos notar en el derecho canónico anterior al actual Código, que data de 1917. Y los viejos canonistas lamentaban esta nueva forma tan escueta de las leyes, cuando en la antigua se les ofrecía el precepto acompañado y enriquecido de doctrina canónica, moral o dogmática, que les ayudaba a penetrar no sólo el sentido de las leyes, sino las razones y el espíritu de las mismas.

5. Los que leen el Antiguo Testamento quedan sorprendidos al observar cuán poco se habla en él de los futuros destinos del hombre (a.6). La vida eterna y la resurrección, que con tanta frecuencia leemos en el Nuevo Testamento, pudiéramos decir que en el Antiguo brillan por su ausencia. El capítulo 26 del Levítico y los 28-29 del Deuteronomio exponen ampliamente las sanciones de la ley, los premios que Dios promete a los que la guardan fielmente y los castigos que vendrán sobre los menospreciadores de la misma. *Si cumplís mis leyes..., yo mandaré las lluvias a su tiempo,*

[1] FUSTEL DE COULANGE, *La cité antique* 218ss.

la tierra dará sus frutos y los árboles de los campos darán los suyos... Daré paz a la tierra; nadie turbará vuestro sueño y dormiréis sin que nadie os espante. Haré desaparecer de vuestra tierra los animales dañinos y no pasará por vuestro país la espada. Perseguiréis a vuestros enemigos, que caerán ante vosotros al filo de la espada. Yo volveré a vosotros mi rostro y os haré fecundos y os multiplicaré, y yo mantendré mi alianza con vosotros... Pero, si no escucháis, ved lo que también yo haré con vosotros. Echaré sobre vosotros el espanto, la consunción y la calentura, que debilitan los ojos y destrozan el alma; sembraréis en vano vuestra simiente, pues serán los enemigos los que la comerán; me volveré airado contra vosotros, y seréis derrotados por vuestros enemigos; os dominarán los que os aborrecen y huiréis sin que os persiga nadie (Lev. 26,1-17). Y sigue, en este estilo, anunciándoles como remate el cautiverio en tierra extraña, hasta que entren dentro de sí y se arrepientan. Los profetas no tienen otras amenazas con que mover el ánimo del pueblo al amor de la ley.

Conviene ante todo advertir que la ley humana se da al pueblo, y las sanciones son también para el pueblo, que, como tal, no tiene más que una existencia terrena. Sin embargo, también hemos de notar que, si la ley humana mira a fomentar la paz y el bienestar del hombre, la ley divina tiene un fin más alto, mira a la felicidad eterna del hombre. Pero la ley mosaica ni habla de esta felicidad que con la práctica de la ley se alcanza, ni de la desdicha en que se incurre con la inobservancia de la ley.

Las razones alegadas por Santo Tomás (a.6) para explicar este hecho son claras y tienen gran valor; pero todavía sentimos aquí un misterio de la divina Providencia en el gobierno de Israel. Tal vez hallemos la razón de esto en que la religión oficial del Egipto era la religión de los muertos, de los antepasados de la dinastía faraónica y de los faraones que se iban sucediendo, y que al morir eran incorporados a los antepasados en el cielo para aumentar el número de los protectores del Egipto. ¿Temería el Señor la influencia nefasta del Valle del Nilo sobre su pueblo, hasta el punto de dejarle en tan gran desconocimiento del misterio de la vida futura? De ser así, habríamos de decir que el haber sido enterrado Moisés, según el texto sagrado por el mismo Yavé, en un lugar de todos ignorado (Deut. 34,6), obedecería al propósito de evitar el culto del gran legislador.

CUESTION 99

(In sex articulos divisa)

De praeceptis veteris legis

De los preceptos de la ley antigua

Conviene ahora tratar de los preceptos de la ley antigua, y primero de su distinción; luego, de cada uno de sus géneros.

Cuanto a lo primero investigaremos:

Primero: si los preceptos de la ley son muchos o uno solo.

Deinde considerandum est de praeceptis veteris legis (cf. q.98 introd.). Et primo, de distinctione ipsorum; secundo, de singulis generibus distinctis (q.100).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum.

Secundo: utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia.
Tertio: utrum praeter moralia contineat caeremonialia.
Quarto: utrum contineat, praeter haec, iudicialia.
Quinto: utrum praeter ista tria contineat aliqua alia.
Sexto: de modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

Segundo: si la ley antigua contiene algunos preceptos morales.
Tercero: si, además de los preceptos morales, contiene otros ceremoniales.
Cuarto: si, fuera de éstos, contiene preceptos judiciales.
Quinto: si, aparte de estos tres géneros, contiene aún algunos otros.
Sexto: de qué modo inducía la ley a la observancia de los preceptos.

ARTICULO 1

Utrum in lege veteri contineatur solum unum praeceptum

Si la ley antigua contiene un solo precepto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum praeceptum.

1. Lex enim est nihil aliud quam praeceptum, ut supra (q.92 a.2 ad 1) habitum est. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum praeceptum.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 13,9: "Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum". Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Praeterea, Mt. 7,12 dicitur: "Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis: haec est enim lex et prophetae". Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo tota lex vetus non habet nisi unum praeceptum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 2,15: "Legem mandatorum decretis evacuans". Et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam [1] ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Dificultades. Parece que la antigua ley no contiene más que un precepto.

1. Ley es igual que precepto, según se dijo arriba; pero la ley antigua es una; luego no contiene sino un precepto.

2. Dice el Apóstol: "Cualquier otro mandato en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a ti mismo". Pero este mandamiento es uno solo; luego la ley antigua no contiene más que un precepto.

3. Se dice en San Mateo: "Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas". Pero toda la ley antigua se contiene en la Ley y en los Profetas; luego la ley antigua no tiene sino un precepto.

Por otra parte, dice el Apóstol escribiendo a los Efesios: "Anulando en su carne la ley de los mandamientos, formulada en decretos". Y lo dice hablando de la ley antigua, según consta por la Glosa y San Ambrosio; luego la ley antigua contiene en sí muchos preceptos.

[1] *Interl. et ordin.*; cf. AMBROSIASTER, *In Eph.* 2,15: ML 17,401.

Respuesta. El precepto de la ley, siendo obligatorio, tendrá por objeto algo que es preciso cumplir. Esta precisión proviene de la necesidad de alcanzar un fin. Síguese de aquí que todo precepto importa orden a un fin, en cuanto lo que se manda es algo necesario o conveniente para ese fin. Pero sucede que para lograr un fin son muchas las cosas necesarias o convenientes, y, según esto, pueden ser muchos los preceptos, ordenados todos a un mismo fin. Por consiguiente, podemos decir que todos los preceptos de la ley antigua son uno solo por razón del orden a un solo fin; pero son muchos si se atiende a la diversidad de las cosas que se ordenan a ese fin.

Soluciones. 1. Dícese una la ley antigua en razón del único fin, y, sin embargo, contiene diversos preceptos, según la diversidad de las cosas ordenadas al fin. Lo mismo ocurre en el arte de la construcción, que es uno si se mira a la unidad del fin, pues todo tiende a la construcción de la casa; sin embargo, contiene diversas reglas, según los actos diversos que al fin se ordenan.

2. Dice el Apóstol que "el fin del precepto es la caridad", y toda ley tiende a esto, a establecer la caridad de los hombres unos con otros o con Dios. Por esto, toda la ley se resume en este solo precepto: "Amarás al prójimo como a ti mismo", como en el fin de todos los preceptos. El amor de Dios queda incluído en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios. Por esto, el Apóstol pone este solo precepto en vez de los dos, el amor de Dios y el del prójimo, de que nos habla el Señor: "En estos dos preceptos se resumen toda la Ley y los Profetas".

3. Dice Aristóteles que "los sentimientos de amistad hacia el prójimo

Respondeo dicendum quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari praecepta inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem: sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad finem illum.

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum: et tamen continet diversa praecepta, secundum distinctionem eorum quae ordinat ad finem. Sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus: tamen continet diversa praecepta, secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5, "finis praecepti caritas est": ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, "Diliges proximum tuum sicut teipsum", sicut in quodam fine mandatorum omnium: in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus quae sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus, Mt. 22,40: "In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae".

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX "Ethic." [3], "ami-

cabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad seipsum", dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur: "Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis", explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, "Diliges proximum tuum sicut teipsum". Unde est quaedam explicatio istius mandati.

tienen su origen en los sentimientos del hombre hacia *sí mismo*", por cuanto el hombre se conduce con los otros como consigo mismo. Y así en el dicho: "Todo lo que queréis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros a ellos", se declara cierta regla de amor del prójimo, que implícitamente se contiene en la sentencia: "Amarás al prójimo como a ti mismo"; y así viene a ser una explicación de este precepto.

ARTICULO 2

Utrum lex vetus contineat praecepta moralia [a]

Si la ley antigua contiene preceptos morales

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta moralia.

1. Lex enim vetus distinguitur a lege naturae, ut supra (q.91 a.45; q.98 a.5) habitum est. Sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Praeterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana: sicut patet in his quae ad fidem pertinent, quae sunt supra rationem. Sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

3. Praeterea, lex vetus dicitur "littera occidens", ut patet II ad Cor. 3,6. Sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant; secundum illud Psalmi 118,93: "In aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me". Ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,9: "Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit eos". Disciplina autem pertinet ad mores: dicit enim Glossa (or-

Dificultades. No parece que la vieja ley contenga algunos preceptos morales.

1. La ley antigua se distingue de la ley natural, según se declaró arriba. Pero los preceptos morales pertenecen a la ley natural; luego no pertenecen a la ley antigua.

2. La ley divina debía prestar socorro en aquellos casos en que no bastaba la ley natural, como ocurre en las cosas de la fe, que están fuera del alcance de la razón. Luego la ley antigua, que es ley divina, no debe contener preceptos morales.

3. La ley vieja se dice "letra que mata", según se declara en la segunda a los Corintios. Pero los preceptos morales no matan, antes dan vida, según aquello del salmo: "No me olvidaré jamás de tus preceptos, pues con ellos me has dado vida". Luego los preceptos morales no pertenecen a la ley vieja.

Por otra parte, se dice en el Eclesiástivo: "Añadióles ciencia de disciplina, dándoles en posesión una ley de vida". Ahora bien, la ciencia de la disciplina es cosa que mira a las

[a] Infra q.4; *In Mt.* 23

costumbres, según dice la Glosa ordinaria sobre aquello de Hebr. 12,11: "Toda disciplina", etc.: "La ciencia de la disciplina es la doctrina de las costumbres alcanzada por medios duros". Luego la ley dada por Dios contenía preceptos morales.

¡Respuesta. Que la ley antigua contenía preceptos morales está claro por el Exodo: "No matarás, no hurtarás", etc. Y con mucha razón, pues, así como la ley humana mira principalmente a fomentar la amistad entre los hombres, así también la ley divina mira a establecer la amistad del hombre con Dios. Y, siendo la semejanza la razón del amor, según se dice en el Eclesiástico: "Todo animal ama a su semejante", imposible es que exista amistad entre el hombre y Dios, que es sumamente bueno, si el hombre no se hace también bueno. Por eso se dice en el Levítico: "Sed santos, porque santo soy yo". La bondad del hombre es la virtud, "que hace bueno al que la posee". De suerte que era preciso que la ley antigua diera preceptos sobre las virtudes, y estos preceptos son morales.

Soluciones. 1. Se distingue la ley antigua de la ley natural, no como totalmente extraña a ésta, sino como una adición de la misma. Y como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural.

2. Convenía que la ley divina proveyese al hombre, no sólo en las cosas que superan la razón, sino también en aquellas en que la razón suele hallar dificultad. La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero con la costumbre de pecar hace que se obscurezca su juicio en los casos particulares. Mas sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los princi-

din.) ad Heb. 12,11 super illud, "Omnis disciplina" etc.: "Disciplina est eruditio morum per difficilia". Ergo lex a Deo data, praecepta moralia continebat.

Respondeo dicendum quod lex vetus continebat praecepta quaedam moralia: ut patet Ex. 20,13. 15: "Non occides, Non furtum facies". Et hoc rationabiliter. Nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. 13,19: "Omne animal diligit simile sibi"; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur: unde dicitur Lev. 19,2: "Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum". Bonitas autem hominis est virtus, quae "facit bonum habentem"[1]. Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et haec sunt moralia legis praecepta.

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus distinguitur a lege naturae non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam aliquid ei superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali: sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae

[1] ARISTOT., *Ethic.* 2 c.6 n.2.3; S.TH., lect.6.

sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat in libro "De spiritu et littera" [4], etiam littera legis quantum ad praecepta moralia, occidere dicitur occasionaliter: inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum.

pios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fué, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino las que están al alcance de ella, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren.

3. Según demuestra San Agustín en su libro "Del espíritu y de la letra", aun la letra de la ley en los preceptos morales es ocasión de muerte, por cuanto, mandando lo que es bueno, no da el auxilio de la gracia para cumplirlo.

ARTICULO 3

Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia, praeter moralia [a]

Si, fuera de los morales, contiene la ley antigua preceptos ceremoniales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia, praeter moralia.

1. Omnis enim lex quae hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra (q.1 a.3) dictum est. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data, non debeant contineri nisi praecepta moralia.

2. Praeterea, praecepta quae dicuntur caeremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quae, ut Tullius dicit in sua "Rhetoric." (l.2 c.53), "divinae naturae cultum

Dificultades. Parece que la ley antigua no contenga, fuera de los preceptos morales, otros preceptos ceremoniales.

1. La ley se da a los hombres para dirección de sus actos, ya que los actos humanos son actos morales, como se dijo antes. Luego parece que en la ley antigua que se dió a los hombres no debe haber otros preceptos que los morales.

2. Los llamados preceptos ceremoniales son los que pertenecen al culto divino; pero el culto divino es cosa de la religión, la cual, según dice Tulio en su "Retórica", "honra a la divinidad con el culto y las ceremonias". Y como los preceptos

[a] Infra a.4.5; q.101 a.1; q.103 a.3; q.104 a.1; 2-2 q.122 a.1 ad 2; *Sent.* 4 d.1 q.1 expos. litt.: *In Mt.* 23; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

[4] C.14: ML 44,216.

morales tienen por objeto los actos de las virtudes, según se dijo en el artículo precedente, parece que los preceptos ceremoniales no se distinguen de las morales.

3. Parece ser que los preceptos ceremoniales tienen por objeto significar alguna cosa como figuras de ella. Ahora bien, según dice San Agustín, "son las palabras las que han alcanzado la principalidad en el orden de significar". Luego ninguna necesidad hubo de que en la ley se diesen preceptos ceremoniales figurativos.

Por otra parte, dice el Deuteronomio: "Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra. Y a mí me mandó entonces el Señor que os enseñara las leyes y ceremonias que habíais de guardar en la tierra que vais a poseer". Los diez preceptos de la ley son los morales; luego, fuera de éstos, se dan también otros preceptos ceremoniales.

Respuesta. El principal intento de la ley divina es encaminar los hombres a Dios, así como el de la ley humana mira a establecer el orden entre los mismos hombres. Por esto, las leyes humanas, al intervenir en la ordenación del culto divino, no miraban sino a promover el bien común de la humana sociedad. Con este fin idearon muchas cosas tocantes a las cosas divinas, en orden a fomentar las buenas costumbres de los hombres, como se ve en los ritos de los gentiles. Pero la ley divina, al contrario, regula la vida de los hombres entre sí en orden a Dios, a quien principalmente los pretendía encaminar. Se encamina el hombre a Dios no sólo por los actos interiores, como son creer, esperar y amar, sino con las obras exteriores, con que el hombre protesta ser siervo de Dios. Pues estas obras tienen por objeto

caeremoniamque affert". Cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (a.2), videtur quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia esse videntur quae figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit, in II "De doctr. christ. [5]", "verba inter homines obtinuerunt principatum significandi". Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4,13 sq.: "Decem verba scripsit in duabus tabulis lapideis: mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos caeremonias et iudicia quae facere deberetis". Sed decem praecepta legis sunt moralia. Ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino nisi in ordine ad bonum commune hominum: et propter hoc etiam multa confixerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum; sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare; sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profite-

[5] C 3 : ML 34,37.

tur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus "caeremonia" vocatur, quasi "munia", idest dona, "Caereris", quae dicebatur dea frugum, ut quidam dicunt[6]: eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Sive, ut Maximus Valerius refert[7], nomen *caeremoniae introductum* est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod Caere vocabatur: eo quod, Roma capta a Gallis, illuc sacra Romanorum ablata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur illa praecepta quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

el culto divino. Este culto se llama "ceremonia", como si dijéramos "dones de Ceres", la diosa de las mieses, porque era de éstas de las que se hacían a Dios ofrendas. Máximo Valerio dice que el hombre de "ceremonia" fué introducido entre los latinos para significar el culto divino, tomándolo de cierto lugar vecino de Roma llamado "Cere", porque, al ser tomada Roma por los galos, en él se practicó el culto romano y se conservó con la máxima reverencia. Así, pues, aquellos preceptos de la ley que especialmente miran al culto divino se llaman ceremoniales.

Ad primum ergo dicendum quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum. Et ideo etiam do his continet praecepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum quod, sicut supra (q.91 a.3) dictum est, praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes *quae fiunt* per legem humanam non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale: sed determinatio huius praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia. Et ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

Ad tertium dicendum quod sicut Dionysius dicit, 1 cap. "Cael. hier."[8], divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsae autem similitudines magis movent animum quando non solum verbo exprimuntur,

Soluciones. 1. Los actos humanos miran también al culto divino, y así también la ley antigua debe contener preceptos sobre éste.

2. Según queda dicho, los preceptos de la ley natural son generales y necesitan de alguna determinación. Esto lo hacen la ley humana y la divina. Y como las determinaciones introducidas por la ley humana no se dicen de ley natural, sino de derecho positivo, así las que introduce la ley divina se distinguen de los preceptos morales, que pertenecen a la ley natural. Honrar a Dios es un acto de virtud impuesto por un precepto moral; pero la determinación concreta de este precepto, a saber, con qué víctimas y ofrendas se ha de honrar a Dios, eso toca a los preceptos ceremoniales, los cuales se distinguen por esto de los morales.

3. Dice Dionisio que las cosas divinas no pueden ser manifestadas a los hombres sino mediante algunas semejanzas sensibles. Tales semejanzas mueven más el ánimo cuando a las palabras se añaden otros signos que afectan a los sentidos. Esta es

[6] ALBERT. MAGN., *In sent.* 4 d.1 a.7.
[7] *Factor. dictor. memorab.* l.1 c.1.
[8] § 3: MG 3,121

la razón por la que en la Sagrada Escritura se comunican las cosas divinas, no sólo por semejanzas verbales, v.gr., por locuciones metafóricas, sino también por semejanzas reales, que impresionan los ojos. Estas son las ceremonias reguladas por los preceptos ceremoniales.

sed etiam sensui afferuntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus; sed etiam per similitudines rerum quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

ARTICULO 4

Utrum praeter praecepta moralia et caeremonialia, sint etiam praecepta iudicialia [a]

Si, fuera de los preceptos morales y ceremoniales, hay también preceptos judiciales

Dificultades. Parece que, en efecto, fuera de los preceptos morales y ceremoniales, no hay lugar para otros preceptos judiciales en la ley vieja.

1. Dice San Agustín que en la ley antigua existen "preceptos sobre el gobierno de la vida y preceptos significativos de ella". Los primeros son los preceptos morales; los otros, los ceremoniales. Luego, fuera de estos dos géneros de preceptos, no hay en la ley lugar para los preceptos judiciales.

2. Sobre las palabras del salmo: "No me aparté de tus juicios", dice la Glosa:: "Esto es, de aquellos juicios que has dado como regla de vida". Pero el ser regla de vida es de los preceptos morales; luego no hay motivo para distinguir de los preceptos morales los judiciales.

3. El juicio es un acto de justicia, según aquello del salmo: "Hasta que vuelvan a la justicia los juicios". Pero los actos de la justicia, como los de las otras virtudes, pertenecen a los preceptos morales; luego éstos incluyen los judiciales y no hay razón para distinguirlos.

Ad quartum sic procedi tur. **Videtur quod praeter praecepta moralia et caeremonialia, non sint aliqua praecepta iudicialia in veteri lege.**

1. Dicit enim Augustinus, "Contra Faustum" [b], quod in lege veteri sunt "praecepta vitae agendae, et praecepta vitae significandae". Sed praecepta vitae agendi sunt moralia; praecepta autem vitae significandae sunt caeremonialia. Ergo praeter haec duo genera praeceptorum, non sunt ponenda in lege alia praecepta iudicialia.

2. Praeterea, super illud Ps. 118,102: "A iudiciis tuis non declinavi", dicit Glossa [10]: "idest ab his quae constituisti regulam vivendi". Sed regula vivendi pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Praeterea, iudicium videtur esse actus iustitiae; secundum illud Ps. 93,15: "Quoadusque iustitia convertatur in iudicium". Sed actus iustitiae, sicut et actus veterarum virtutum, pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta moralia includunt in se iudicialia, et sic non debent ab eis distingui.

---

[a] *Infra* a.5; q.103 a.1; q.104 a.1; 2-2 q.87 a.1; q.122 a.1 ad 2; *In Mt* 23; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

[b] L.6 c.2: ML 42,228; l.10 c.2: ML 42,243.

[10] *Ordin.* CASSIODORUS, *Expos. in Psalm.*, ps.118 102: ML 70,870.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,1: "Haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia". Praecepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo praeter praecepta moralia et caeremonialia, sunt etiam iudicialia.

Por otra parte está lo que dice el Deuteronomio: "Estos son los preceptos, las ceremonias y los juicios". Se llaman preceptos por antonomasia los morales; luego, fuera de éstos y de los ceremoniales, se dan también los judiciales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2.3), ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta: sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia.

Et secundum hoc, oportet tria praecepta legis veteris ponere; scilicet "moralia", quae sunt de dictamine legis naturae; "caeremonialia", quae sunt determinationes iustitiae inter homines observandae. Unde cum Apostolus, Rom. 7,12, dixisset quod "lex est sancta", subiungit quod "mandatum est iustum et sanctum et bonum": iustum quidem, quantum ad iudicialia; sanctum, quantum ad caeremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, idest honestum, quantum ad moralia.

Respuesta. Según hemos dicho, la ley divina mira a establecer el orden entre los hombres y luego entre éstos y Dios. Una y otra cosa pertenece ejecutarlas, en común, a la ley natural mediante los preceptos morales; pero la determinación concreta de ambas cosas toca a la ley divina o humana, pues los principios naturalmente conocidos, tanto de las cosas especulativas como de las prácticas, son generales. Pues bien, así como la determinación del precepto general sobre el culto divino se realiza por los preceptos ceremoniales, así la determinación del precepto general de la justicia, que se ha de observar entre los hombres, pertenece a los preceptos judiciales.

Conforme a esto, debemos poner en la ley tres géneros de preceptos: los "morales", que son los dictámenes de la ley natural; los "ceremoniales", que son las determinaciones sobre el culto divino, y los "judiciales", o sea, las determinaciones de la justicia, que entre los hombres se ha de observar. Por donde el Apóstol, después de afirmar que "la ley es santa", añade que "el mandato es justo, y bueno, y santo". Lo "justo" mira a los preceptos "judiciales"; lo "santo", a los "ceremoniales", pues santo se dice cuando está a Dios consagrado; lo "bueno", esto es, lo "honesto", mira a los "morales".

Ad primum ergo dicendum quod tam praecepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitae humanae. Et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptibus vitae agendae.

Soluciones. 1. Tanto los preceptos morales como los judiciales se ordenan a la dirección de la vida humana, y así uno y otro se hallan contenidos en un solo miembro de los que señala San Agustín, a saber, el que comprende los preceptos que regulan la vida humana.

2. Juicio significa ejecución de justicia, la cual consiste en la aplicación precisa de la razón a casos particulares. De aquí que los preceptos morales participen en algo de los morales, por cuanto emanan de la razón, y en algo convienen con los ceremoniales, en cuanto que son, como ellos, determinaciones de los preceptos generales. Por esto, a veces, bajo el nombre de juicios se comprenden los preceptos judiciales y morales, como en el Deuteronomio: "Oye, Israel, las ceremonias y juicios". Otras veces, bajo el mismo vocablo se designan los judiciales y ceremoniales, como en el Levítico: "Observaréis mis juicios y guardaréis mis preceptos". Aquí "preceptos" significa los morales; "juicios", los judiciales y los ceremoniales.

3. El acto de justicia, en general, pertenece a los preceptos morales, pero su determinación especial a los judiciales.

Ad secundum dicendum quod iudicium significat executionem iustitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde praecepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum caeremonialibus, inquantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum. Et ideo quandoque sub iudicialia comprehenduntur praecepta iudicialia et moralia, sicut Deut. 5,1: "Audi, Israel, caeremonias atque iudicia"; quandoque vero iudicialia et caeremonialia, sicut Lev. 18,4: "Facietis iudicia mea, et praecepta mea servabitis", ubi "praecepta" ad moralia referuntur, "iudicia" vero ad iudicialia et caeremonialia.

Ad tertium dicendum quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia; sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia.

ARTICULO 5

Utrum aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri praeter moralia, iudicialia et caeremonialia *

Si en la ley antigua, fuera de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales, se contienen algunos otros

Dificultades. Parece que, fuera de los preceptos mencionados, se dan en la ley antigua otros preceptos.

1. Los preceptos judiciales pertenecen a la justicia, que regula las relaciones de unos hombres con otros; los ceremoniales, a la virtud de la religión, con que Dios es honrado. Pero, fuera de estas virtudes, hay otras, como la templanza, fortaleza, liberalidad y otras muchas, como dijimos antes; luego, fuera de los indicados preceptos, hay muchos otros en la ley antigua

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri praeter moralia, iudicialia et caeremonialia.

1. Iudicialia enim praecepta pertinent ad actum iustitiae, quae est hominis ad hominem; caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes: scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, et aliae plures, ut supra (q.60 a.5) dictum est. Ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

* Supra a.4; *In Gal.* 5 lect.3; *In Hebr.* 7 lect.2

2. Praeterea, Deut. 11,1 dicitur: "Ama Dominum Deum tuum, et observa eius praecepta et caeremonias et iudicia atque mandata". Sed praecepta pertinent ad moralia, ut dictum est (a.4). Ergo praeter moralia, iudicialia et caeremonialia, adhuc alia continentur in lege, quae dicuntur "mandata".

3. Praeterea, Deut. 6,17 dicitur: "Custodi praecepta Domini Dei tui, ac testimonia et caeremonias quas tibi praecepit". Ergo praeter omnia praedicta adhuc in lege "testimonia" continentur.

4. Praeterea, in Ps. 118,93 dicitur: "In aeternum non obliviscar iustificationes tuas": Glossa (interl.) "Idest legem". Ergo praecepta legis veteris non solum sunt moralia, caeremonialia et iudicialia, sed etiam "iustificationes".

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,1: "Haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia quae mandavit Dominus Deus vobis". Et haec ponuntur in principio legis. Ergo omnia praecepta legis sub his comprehenduntur.

Respondeo dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam praecepta; aliqua vero tanquam ad praeceptorum adimpletionem ordinata. Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda. Ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur: scilicet ex auctoritate praecipientis; et ex utilitate impletionis, quae quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quaedam quae auctoritatem Dei praecipientis indicarent; sicut illud Deut. 6,4: "Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est"; et illud Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram". Et huiusmodi dicuntur "testimonia". — Oportuit etiam quod in lege proponerentur quaedam praemia observantium legem, et poenae transgredientium:

2. Se dice en el Deuteronomio: "Ama al Señor, tu Dios, y observa sus preceptos, y ceremonias, y juicios, y mandatos". Los preceptos son los morales, como se dijo en el artículo precedente; luego, a más de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales, todavía hay en la ley los llamados "mandamientos".

3. Dícese en el Deuteronomio: "Guarda los preceptos del Señor, tu Dios, y los testimonios y las ceremonias que yo te mandé". Luego, fuera de todos los preceptos, hay en la ley "testimonios".

4. En el salmo se dice: "Jamás me olvidaré de tus justificaciones", que la Glosa entiende por ley; luego los preceptos de la ley antigua no son sólo morales, ceremoniales y judiciales, sino también "justificaciones".

Por otra parte, se dice en el principio de la ley: "Estos son los preceptos, las ceremonias y los juicios que os mandó el Señor". Luego bajo estos tres capítulos se comprenden todos los preceptos de la ley.

Respuesta. De cuantas cosas se contienen en la ley, unas hay preceptuadas, y otras que se ordenan a lograr el cumplimiento de los preceptos. Tienen éstos por objeto las cosas que se deben ejecutar, para lo cual dos cosas mueven al hombre: la autoridad del que manda y la utilidad del cumplimiento de lo que se manda. Esta utilidad está en la consecución de un bien provechoso o en la evitación de un mal contrario. Pues bien, en la ley se proponen ciertas cosas que expresan la autoridad de Dios, que manda, como aquello del Deuteronomio: "Oye, Israel, el Señor, tu Dios, es un Dios único"; y aquello del Génesis: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra". Semejantes cosas se llaman "testimonios".—Pero en la ley debían proponerse también premios para los que

observaren la ley y penas para los que la quebrantaren, como aparece por el Deuteronomio: "Si oyeres la voz del Señor, tu Dios..., El te hará más grande que todas las gentes", etcétera. Tales sentencias se llaman "justificaciones", por cuanto, según ellas, Dios con justicia castiga o premia.

Las cosas que hay que ejecutar no caen bajo precepto sino en cuanto implican alguna razón de deber. Esta es de dos maneras: la una, que se funda en regla de la razón natural; la otra, en la norma de la ley que la determina. Y así el Filósofo distingue una doble razón de justicia, la moral y la legal. Pero el deber moral es también doble, pues la razón dicta que unas cosas se han de cumplir como necesarias, sin las que no puede subsistir el orden de la virtud, y otras como útiles para la conservación de ese mismo orden. Según esto, unas cosas se mandan o prohiben en la ley con rigor, como: "No matarás", "No hurtarás", etc., y éstas se llaman propiamente "preceptos".—Otras se mandan o prohiben, sin este rigor, para el mejor cumplimiento de estos preceptos. Estas se llaman "mandatos", que inducen o persuaden, como aquello del Exodo: "Si tomares en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol". Y como éste, otros muchos. San Jerónimo dice: "En los preceptos se contiene la justicia; en los mandatos, la caridad".—El deber que nace de la determinación de la ley en la cosas humanas pertenece a los preceptos "judiciales"; en los divinos, a los "ceremoniales".

Las mismas sanciones, que señalan los premios o las penas, se pueden llamar "testimonios", por cuanto son ciertas protestaciones de la justicia divina.—Aún más, todos los preceptos de la ley se pueden llamar "justificaciones", en cuanto son ejecución de la justicia.

ut patet Deut. 28,1: "Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus". Et huiusmodi dicuntur "iustificationes", secundum quod Deus aliquos iuste punit vel praemiat.

Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus, in V "Ethic"[11], distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur. Et secundum hoc, quaedam moralium praecise praecipiuntur vel prohibentur in lege: sicut, "Non occides, Non furtum facies"[12]. Et haec proprie dicuntur "praecepta". — Quaedam vero praecipiuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius. Et ista possunt dici "mandata": quia quandam inductionem habent et persuasionem. Sicut illud Ex. 22,26: "Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei"; et aliqua similia. Unde Hieronymus[13] dicit quod "in praeceptis est iustitia, in mandatis vero caritas".—Debitum autem ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad "iudicialia"; in rebus autem divinis, ad "caeremonialia".

Quamvis etiam ea quae pertinent ad poenam vel praemia, dici possint "testimonia", inquantum sunt protestationes quaedam divinae iustitiae. — Omnia vero praecepta legis possunt dici "iustificationes", inquantum sunt quaedam executiones legalis iustitiae. — Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui:

---

[11] C.7 n.1 (BK 1134b18): S.TH., lect.12.
[12] Ex.20,13.15; Deut.5,17.19.
[13] Cf. PELAGIUM, *In Marc.* prooem.; ML 30,610: *Glossam ordin.* super Marc. prooem.

ut "praecepta" dicantur quae Deus per seipsum iussit; "mandata" autem, quae per alios mandavit, ut ipsum nomem sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis praecepta continentur sub moralibus, caeremonialibus et iudicialibus: alia vero non habent rationem praeceptorum, sed ordinantur ad praeceptorum observationem, ut dictum est.

nes de la justicia legal.—También se pueden distinguir los "preceptos" de los "mandatos", en que los primeros los manda Dios por sí mismo, y los segundos los manda por otros, como el mismo nombre parece indicar.

Resulta de todo esto que los preceptos todos de la ley se contienen bajo estos tres capítulos de preceptos morales, ceremoniales y judiciales. Los demás no tienen razón de preceptos y se ordenan a la observancia de los primeros, como antes se dijo.

Ad primum ergo dicendum quod sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam: cuius etiam quaedam pars est religio, ut Tullius dicit (I,2 c.53). Unde iustum legale non potest esse aliquod praeter caeremonialia et iudicialia praecepta.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

Soluciones. 1. Sólo la justicia, entre todas las virtudes, importa la razón de deber; y así, las materias morales en tanto pueden ser determinadas por la ley en cuanto pertenecen a la justicia, de la que es una parte la religión, como dice Tulio. De manera que el derecho legal no puede subsistir fuera de los preceptos ceremoniales y judiciales.

2-4. *La solución de las otras dificultades es clara por lo dicho en el cuerpo del artículo*

ARTICULO 6

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes [a]

Si la ley antigua debía inducir a la observancia de sus preceptos por promesas y amenazas temporales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes.

1. Intentio enim legis divinae est ut homines Deo subdat per timorem et amorem: unde dicitur Deut. 10,12: "Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum?" Sed

Dificultades. Parece que la ley antigua no debía inducir a la observancia de su preceptos por promesas o amenazas temporales.

1. El intento de la ley divina es hacer que los hombres se sometan a Dios por el temor y el amor, como se dice en el Deuteronomio: "Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige el Señor, tu Dios, sino que temas al Señor, tu Dios, siguiendo por

[a] Supra q.91 a.5; infra q.107 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.40 a.2; a.4 q.1; *In Rom.* 3 lect.3; 10 lect.2.

todos sus caminos, amando y sirviendo al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma?" Pero la codicia de los bienes temporales aparta de Dios, según lo que dice San Agustín, que "la codicia es el veneno de la caridad". Luego parece ser que las promesas y amenazas temporales son contrarias a la intención del legislador, lo que hace reprobable la ley, como dice el Filósofo.

2. La ley divina supera en excelencia a la ley humana. Ahora bien, en las ciencias, cuanto una ciencia es más alta, tanto procede por métodos más altos. Pues, como la ley humana se valga de promesas y amenazas temporales para inducir a los hombres a su observancia, la ley divina debió emplear medios más sublimes.

3. Lo que igual alcanza a los buenos y a los malos no puede ser premio de la justicia ni pena de la culpa. Pero, según dice el Eclesiástico, "todo a todos sucede de la misma manera, una misma es la suerte que correrá el justo y el impío, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios". Luego sin razón se ponen los bienes y los males temporales como premios y castigos de los preceptos de la ley divina.

Por otra parte, dice Isaías: "Si vosotros queréis ser dóciles, comeréis los bienes de la tierra; si no queréis y os rebeláis, seréis devorados por la espada".

Respuesta. Como en las ciencias especulativas son inducidos los hombres al asentimiento por medios silogísticos, así en cualesquiera leyes son inducidos a la observancia de los preceptos por las penas y los premios. Ahora bien, en las ciencias especulativas se proponen los medios demostrativos según la condición de

cupiditas rerum temporalium abducit a Deo: dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaeso" [14], quod "venenum caritatis est cupiditas". Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod facit legem reprobabilem, ut patet per Philosophum, in II "Polit." [15]

2. Praeterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

3. Praeterea, illud non potest esse praemium iustitiae vel poena culpae, quod aequaliter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur Eccle. 9,2, "universa", temporalia, "aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti". Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut poenae vel praemia mandatorum legis divinae.

Sed contra est quod dicitur Is. 1,19 sq.: "Si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis. Quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos".

Respondeo dicendum quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas et praemia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem: unde

[14] Q.36: ML 40,25.
[15] C.6 n.21 (Bk 1271a26): S.Th., lect.14.

oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat. Ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu: sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra[16] quod lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quae erat futura per Christum: et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Gal. 3,24. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat: ut patet per illud quod Apostolus dicit, Phil. 3,13,15: "Quae quidem retro sunt obliviscens ad ea quae priora sunt me extendo. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus". Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum. Perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod cupiditas, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis venenum. Sed consecutio temporalium bonorum quae homo desiderat in ordine ad Deum, est quaedam via inducens imperfectos ad Dei amorem; secundum illud Ps. 48,19: "Confitebitur tibi cum benefeceris ili".

Ad secundum dicendum quod lex humana inducit homines ex temporalibus praemiis vel poenis per homines inducendis: lex vero divina ex praemiis vel poenis exhibendis per Deum. Et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum quod, sicut patet historias Veteris Testa-

los oyentes. Pues como en las ciencias se debe proceder ordenadamente y empezar por las nociones más conocidas, así quien se propone inducir a los hombres a la observancia de los preceptos es preciso que empiece por moverles mediante los objetos que ellos aman, como se hace con los niños, a quienes se estimula a hacer una cosa mediante chucherías. Ya dijimos antes que la ley antigua preparaba para Cristo como lo imperfecto para lo perfecto, y que se daba a un pueblo todavía imperfecto en comparación a la perfección que nos debía venir por Cristo, y así se compara aquel pueblo al niño, que vive bajo el gobierno de su ayo. Consiste la perfección del hombre en que, despreciadas las cosas temporales, se adhiera a las espirituales, según aquella sentencia del Apóstol: "Dando al olvido lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante..., y cuanto hemos llegado, esto mismo sintamos". Es de imperfectos desear los bienes temporales en orden a Dios; de perversos, poner en estos bienes temporales su fin. Luego muy razonable era que por los bienes temporales, que aman los imperfectos, fuesen los hombres conducidos a Dios.

Soluciones. 1. La codicia, por la que el hombre pone su fin en los bienes temporales, es veneno de la caridad, pero la consecución de los bienes temporales que el hombre desea en orden a Dios, es un medio de inducir a los imperfectos al amor de Dios, según aquello del salmo: "Te confesará cuando le hicieres bien".

2. La ley humana induce a los hombres mediante premios y penas que los hombres han de conferir; pero la ley divina, por premios y penas que confiere Dios, y esto es proceder por medios más altos.

3. Quien conozca las historias del Antiguo Testamento sabe que aquel

[16] Q.91 a.5 ad 2; q.88 a.1.c.3.

pueblo gozó de prosperidad siempre que fué fiel a la ley; pero que, en cuanto se apartaba de ella, llovían sobre él las calamidades. Sin embargo, algunos particulares, observantes de la ley, sufrían adversidades, o porque, siendo espirituales, por esta vía se desprendían más del amor a los bienes temporales y se acrisolaba su virtud, o porque, mientras ejecutaban interiormente las obras de la ley, tenían todo su corazón pegado a los bienes temporales, conforme aquello de Isaías: "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí".

menti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis, in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam institiam legis observantes, in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia, opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Is. 29,13: "Populus hic labiis me honorat; cor autem eorum longe est a me".

DE LOS PRECEPTOS MORALES DE LA LEY

Santo Tomás distingue en la ley los preceptos morales, los ceremoniales y los judiciales, o sea la moral, el derecho religioso y el civil.

1. *La ley natural, fuente de la ley moral.*—La moral emana de la misma ley natural que Dios imprimió en la mente del hombre para que le sirviera de guía en su vida sobre la tierra, como imprimió en los animales sus instintos y en las plantas las leyes biológicas con que buscan lo que más conviene a su vida individual y a la propagación de la especie.

En la ley moral, Santo Tomás, amante de la jerarquía lo mismo en la ciencia que en la sociedad, distingue tres grados de preceptos: los primarios y más universales, como el de hacer el bien y no hacer daño a nadie, que vienen a equivaler en moral a los primeros principios en la metafísica, los cuales cualquiera entiende en cuanto alcanza a percibirlos. Viene luego una segunda categoría de preceptos generales, y que sin grave esfuerzo todos pueden alcanzar. Estos son los preceptos del decálogo. Finalmente, una tercera categoría, que exige mayor esfuerzo para conocerlos, que sólo los sabios alcanzan y que el pueblo tiene que recibir de los que saben más que él.

El Angélico dedica una larga cuestión de doce artículos a los preceptos de la ley moral, que él, con la tradición judía y cristiana, ve resumida en los diez preceptos del decálogo, pero sin olvidar así los principios máximos de la ley como los más inferiores de ella.

2. *La ley moral fuera de Israel.*—Los moralistas modernos, que todo lo quieren explicar por evolución, consideran la moral como el producto de aquélla a partir de los instintos animales de los salvajes (a.1). Con la religión no tendría la moral conexión ninguna, porque estos salvajes no tenían conocimiento alguno de Dios.

Para confusión de los autores de estas teorías, la etnología y la historia han venido a echarlas por tierra, apoyadas en principios apriorísticos más que en hechos positivos, y nos han revelado que los hombres llamados primitivos conocen y veneran a un Ser supremo, Padre de la humanidad, y aseguran que este mismo Padre les ha impuesto una ley moral que en substancia coincide con la ley contenida en el decálogo. Por esto, los misioneros observan que muchos de estos pueblos, caídos ya en la mayor degradación, cuando reciben la instrucción cristiana acogen los preceptos del decálogo como algo que corresponde al fondo moral que llevan dentro de sí [1].

La literatura babilónica y egipcia nos ofrecen también una prueba de que estos pueblos, aun en medio de su idolatría, conservaban impresa en el alma la ley moral.

Con todo, no tenemos todavía el decálogo mosaico.

---

[1] LE ROY, *La religion de primitifs*.

3. *El decálogo de Moisés.*—Fué éste promulgado por Dios en la teofanía del Sinaí, en medio de horrísona tempestad que infundía espanto al pueblo israelita. Luego fué entregado a Moisés, escrito en dos tablas de piedra por el dedo de Dios. Todo esto nos significa el lugar que el decálogo ocupa en la ley mosaica. Las diez palabras o preceptos, que esto quiere decir decálogo, son los principios fundamentales de la ley.

Se halla el decálogo consignado en Ex. 20,1-17 y en Deut. 5,6-21. El texto es substancialmente el mismo, pero no faltan algunas variantes que arguyen algún proceso en la legislación. Empieza Yavé haciendo su presentación y alegando el título que tiene para imponer a Israel su voluntad soberana.

1.° En virtud de esto, comienza a proclamar su voluntad: *No tendrás otro Dios que a mí.* Los antiguos pueblos tenían su dios nacional, ligado a su pueblo por relaciones naturales, cuyos orígenes no conocían. Yavé, que por un acto de su voluntad se ha dignado elegir a Israel entre todos los pueblos de la tierra y que se propone ligarse con él mediante un pacto, se declara el Dios único de ese pueblo. Los dioses nacionales de las otras naciones no excluían la compañía de otras divinidades; pero Yavé no tolera compañía en la adoración de su pueblo. Se da por supuesto que Yavé es el Dios único, y quiere ser tenido por tal en el culto de Israel. El Deuteronomio (6,4-6) nos ofrece el más alto comentario de este precepto: *Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y llevarás muy dentro de tu corazón estos preceptos que yo te doy en este día.*

2.° El segundo precepto suena así: *No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te prosternarás ante ellos y no los servirás, porque yo soy Yavé, tu Dios, Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos.*

El arte antiguo era esencialmente religioso. Empieza por dar formas plásticas a los dioses mediante imágenes toscas, que se van perfeccionando a medida que se perfecciona el arte. Luego se representa a los reyes, considerados como vicarios de la divinidad en la tierra. En los comienzos, las imágenes debían ser simples símbolos de la divinidad; luego ya se las consideró como retratos suyos, y, finalmente, se pasó a venerarlos como a las mismas divinidades que en sus imágenes moraban. Todo esto contribuía a materializar la idea de la divinidad.

Pues el precepto segundo del decálogo prohibe la representación plástica de Yavé y más aún la imagen de las divinidades que poblaban el cielo, la tierra y las aguas.

3.° El tercer precepto dice así: *No tomarás en falso el nombre de Yavé, tu Dios, porque no dejará Yavé sin castigo al que toma en falso su nombre de continuo.* Es el perjurio lo que aquí se prohibe.

El hombre antiguo vivía de continuo en presencia de la divinidad y a ella acudía en todo momento. En los contratos, para asegurarse de la fidelidad de la otra parte, invocaba el testimonio de Dios; en sus promesas o deposiciones testificales alegaba también el testimonio de la divinidad en apoyo de su palabra. Todos creían que Dios no consentiría que se quebrantase la promesa hecha en su presencia y garantizada con su testimonio. Es lo que dice el texto: *No dejará Yavé sin castigo al que tome en falso su nombre.*

El juramento es un acto de religión, pues, al invocar a Dios por testigo, se viene a honrar su verdad. Por eso se prescribe en el Deuteronomio que se jure por Yavé (6,13 ; 10,20) ; y en Ex. 23,13 se dice : *No te acuerdes del nombre de dioses extraños ni se oiga en tus labios.*

4.º El cuarto precepto, que tiene un largo comentario, dice así : *Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso, consagrado a Yavé, tu Dioc, y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas; pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yavé el día del sábado y lo santificó.*

Tres cosas hemos de notar en esta perícopa : el precepto, la explicación del precepto (v.9-10) y la razón del precepto (v.11).

La celebración de fiestas en honor de la divinidad es cosa común a todos los pueblos. Son, además, las fiestas ocasiones de descanso y esparcimiento para los hombres. También en Israel se celebraban fiestas en honor de Dios y en provecho del hombre. Pero la santificación del día séptimo es cosa exclusiva de Israel. Hasta el presente no se sabe que ningún otro pueblo haya tenido esta institución.

El precepto legal declara santo el día séptimo. En el Gen. 2,3 se dice que Dios descansó en él, lo bendijo y lo santificó. Al hombre toca respetar esa santificación divina. ¿Cómo? Pues descansando también.

Y esta abstención del trabajo ha de ser universal ; alcanza al jefe de familia, a sus hijos, a sus siervos y a los extranjeros. Sería difícil que el amo se abstuviera del trabajo trabajando los hijos o los siervos. Pero tampoco estaría bien que, mientras los hijos de Israel santifican el sábado con el descanso, los extranjeros parecieran profanarlo con el ruido de su trabajo, y esto en la tierra de Yavé. La razón ya queda indicada : es el descanso divino.

El Deuteronomio nos ofrece una redacción un tanto distinta : *Guarda el sábado para santificarlo, como te lo ha mandado Yavé, tu Dios. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo es sábado de Yavé, tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero que está dentro de tus puertas, para que tu siervo y tu sierva descansen, como descansas tú. Acuérdate de que siervo fuiste en la tierra de Egipto y de que Yavé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido, y por eso Yavé, tu Dios, te manda guardar el sábado.*

Aquí la razón del precepto no es la especial santidad del sábado, establecido por Dios desde la creación, sino la caridad para con los siervos, a fin de que descansen igual que sus amos. Y, como en otros lugares, el Deuteronomio recuerda aquí la esclavitud de Israel en Egipto y la libertad que Dios le conquistó, exigiéndole, en cambio, un trato semejante con los siervos. Aquí viene muy a propósito la sentencia del Señor de que no *fué creado el hombre por el sábado, sino el sábado por el hombre* (Mc. 2,27).

Los cuatro preceptos que preceden versan sobre el honor de Dios ; nos quedan seis, que miran al provecho del prójimo.

5.º Y primeramente, el que manda honrar a los padres : *Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yavé, tu Dios, te da.* Así se lee en el Exodo. El Deuteronomio añade algunas frases que será bueno notar : *Honra a tu padre y a tu madre,*

COMO YAVÉ, TU DIOS, TE LO HA MANDADO, *para que vivas largos años y* SEAS FELIZ *en la tierra que Yavé, tu Dios, te da.*

Después de Dios es el hombre deudor a sus padres de la vida que goza. Nada, pues, más natural que este precepto, en correspondencia a los beneficios que a los padres debemos y a los trabajos que por nosotros tienen que pasar. En la organización patriarcal de la sociedad, la autoridad del padre, jefe de la familia, era más grande, y su respeto, de mayor trascendencia.

En los libros sapienciales aparece el espíritu familiar que debía reinar en Israel (Prov. 4,1; Eccli. 3,1; 16,1). Los profetas completan el cuadro dándonos los colores obscuros.

6.° El sexto precepto de la ley dice escuetamente: *No matarás.* Y en otras partes se añade: *El que mata a su prójimo será reo de muerte.*

Las primeras páginas de la Escritura nos cuentan la muerte de Abel por su hermano. La sangre de la víctima clama al cielo pidiendo venganza, y el matador es condenado a andar errante por la tierra, huyendo de la sombra de su hermano, que le persigue (Gen. 4,11s.). Un poco más adelante declara Dios que de las mismas fieras tomará venganza de la muerte de un hombre, porque el hombre es imagen de Dios (Gen 9,5s.). El código de la alianza condena irremisiblemente a la última pena al que matare a su prójimo. Aun del altar se le arrancará si allí hubiera buscado asilo (Ex. 21,12.14; 1 Reg. 2,28ss.). Hasta el buey que de una cornada hubiera dado muerte a un hombre será muerto (Ex. 21,28ss.). Con esto la ley no pretende castigar un crimen cometido por una bestia, sino infundir horror al homicidio. La ciudad en cuyo territorio hubiera aparecido el cadáver de un hombre asesinado, deberá purgarse de toda sospecha mediante el juramento y el sacrificio de una novilla (Deut. 21,1ss.).

En una cosa es deficiente la ley: en que retiene la primitiva costumbre de que no sea la autoridad pública, sino el más próximo pariente de la víctima, *el vengador de la sangre.* Sin embargo, para prevenir los errores que en esto pudieran suceder, juzgando por simples sospechas o condenando como crimen lo que sólo había sido un accidente desgraciado, la ley provee de lugares de asilo, adonde el presunto reo se acoja hasta que la causa se esclarezca [2].

7.° El séptimo precepto está redactado en la misma forma lacónica que el anterior: *No adulterarás.* Mirando, sobre todo, a la paz social, el legislador tiende a proteger los derechos del marido sobre su esposa y, al mismo tiempo, la legitimidad de la prole. Los derechos de esta esposa sobre el marido no eran iguales, pues la ley autoriza la poligamia.

La importancia que se daba a este precepto se colegirá de la pena con que se castigaba su infracción, que no era menor que la pena capital. *Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer serán castigados con la muerte* [3]. A pesar de todo, si hemos de juzgar por los profetas sapienciales, el adulterio no era tan raro en Israel [4]. En la época evangélica, la pena contra el adulterio ya se había mitigado, y el marido tenía a mano el remedio en el repudio que la ley le permitía [5]. Para los casos de sospecha, la ley ofrecía un medio: recurrir a la ordalía del agua amarga de los celos (Num. 5,11-31).

---

[2] Ex. 21,13; Num 35,11-28; Deut. 19,1-13; Ios. 20,1-9
[3] Lev. 20,10.5; Deut 22,22.
[4] Os 4,2; Ier. 5,8; Ez. 22,11; Prov. 2,16ss.; 6,24ss; Eccli. 23,21ss.
[5] Deut. 24,1-4; Io. 8,1ss.

8.º El octavo precepto reza así: *No robarás*. Todo lo que se comprende bajo la palabra *bienes* es una prolongación de la persona del hombre, fruto de su actividad y necesarios para el sustento suyo y de su familia. Es muy natural que la ley tienda a protegerlos.

El código de la alianza señala la pena en los hurtos de ganado: cinco bueyes por un buey, cuatro ovejas por una oveja (Ex. 21,37). El robo de cosa sagrada es un sacrilegio, y la pena que lleva consigo es la pena capital (Ios. 7,24). El que quita la vida al ladrón nocturno queda libre de responsabilidad (Ex. 22,2s.).

9.º El precepto nono es como sigue: *No testificarás contra tu prójimo falso testimonio*. Nadie ignora la importancia que tiene en la sociedad la administración de justicia. Ahora bien: esta administración se apoya de ordinario en el testimonio de los testigos, en su veracidad. La falta de ésta llevaría al juez a condenar al inocente o a absolver al criminal (Ex. 23,1-3).

Por esto, la ley conmina al testigo falso con la pena del talión: *Si surgiere contra uno un testigo malo, acusándole de un delito, los dos interesados en la causa se presentarán ante Yavé, ante los sacerdotes y los jueces en función en ese tiempo, quienes si, después de una escrupulosa investigación, averiguaren que el testigo, mintiendo, había dado falso testimonio contra su hermano, le castigarán haciéndole a él lo que él pretendía hacer a su hermano; así quitarás el mal de en medio de Israel* (Deut. 19,16-19).

10. Por fin, el último precepto reza así: *No desearás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece*. Todo, desde la mujer, que hubo de pagar con su dinero, hasta el asno, es propiedad del dueño, y la ley condena al que lo codicia, mirando este sentimiento como el principio de las obras para apropiarse de los bienes ajenos.

Aquí dejamos el terreno jurídico para entrar en el puramente moral. Sólo la conciencia y Dios pueden ser jueces de esta codicia de los bienes ajenos.

Este precepto no tiene semejanza en los códigos humanos.

La redacción del Deuteronomio arguye un progreso digno de ser tenido en cuenta. Dice así el texto: *No desearás la mujer de tu prójimo; ni desearás su casa, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto a tu prójimo pertenezca*. La mujer ocupa aquí lugar aparte de los otros bienes. El contrato matrimonial por compra no es un contrato de la misma especie que aquellos por los que uno se hace dueño de un campo, de una bestia y hasta de un esclavo. El hombre no puede tener a la madre de sus hijos en el mismo aprecio que los otros bienes. Pero la expresión de esto es un progreso del código deuteronómico.

4. *La distinción de los diez preceptos.*—Tal es el decálogo que leemos en el Exodo y en el Deuteronomio. Sobre la distinción de los preceptos no están acordes los expositores, y esto lo echamos de ver en Santo Tomás (a.4). La dificultad está, a nuestro juicio, en la influencia del decálogo cristiano sobre el mosaico.

Los diez preceptos se dividen así: cuatro, uno y cinco. Cuatro que miran a Dios, uno a los padres y cinco a los prójimos. De los primeros, la revelación evangélica suprimió el segundo, en cuanto prohibía representar a Dios en imágenes para adorarlas. Era un precepto inspirado en las circunstancias del Antiguo Testamento. Si estas imágenes son de los dioses, la prohibición se hallaba comprendida en el precepto prime-

ro, que manda adorar a solo Yavé. Es clara la unidad del décimo precepto en el Exodo, comprendiendo a la mujer en la casa del prójimo. En el Deuteronomio se inicia la distinción en dos preceptos, y esta distinción se completa en el Nuevo Testamento. Quedamos, pues, con un decálogo corregido y perfeccionado.

Leído a la luz de la revelación mosaica, este decálogo tiene un sentido más jurídico que moral, pues mira a regular los actos externos. Y este sentido jurídico fué el que desarrollarán luego los doctores de Israel. Pero los profetas, los hombres del espíritu, miraban más al sentido moral, y éste es el que declara Jesús en el sermón de la Montaña cuando nos dice: *Habéis oído lo que se dijo a los antiguos: «No matarás»; pero yo os digo...*, etc. Y en esta declaración ha llegado hasta el extremo de decir que la ley y los profetas se resumen en los dos preceptos: el de amor a Dios sobre todas las cosas y el de amor al prójimo como a nosotros mismos (Mt. 22,34-40).

Y Santo Tomás señala estos dos preceptos como los primeros principios del orden moral cristiano. Veamos cómo.

El primer precepto del decálogo mosaico es éste: *No tendrás más dioses que a mí.* Yavé quiere ser reconocido y venerado como el Dios único de Israel. Razón de esto: porque El fué quien lo sacó libre de Egipto. Y Yavé se movió a ello porque desde antiguo había elegido a Israel en sus padres, no por méritos de éstos ni de sus hijos, sino porque El los amó.

Por este motivo inculca el Deuteronomio el amor y la observancia de los preceptos divinos y el amor del Señor, que los dió a Israel y en ellos una gloria grande ante los pueblos. Amor con amor se paga. A la historia pasada se añade la futura, las promesas mesiánicas, que serán una gran bendición divina y una gloria para Israel.

Esta razón de amor llega a su más alto grado cuando Dios nos descubre con claridad la realización de sus antiguas promesas, contenida en las palabras de San Juan: *De tal manera amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo* (Io. 3,16). No pudo subir más de punto el amor de Dios que en habernos dado a su Hijo en la forma que nos lo dió. Y este beneficio no fué para solos los hebreos, *de quienes procede Cristo según la carne* (Rom. 9,5), sino para todos los hombres.

Todos, pues, estamos obligados a amar a Dios, que por su Hijo nos confirió la dignidad de hijos suyos, nos mandó que le llamáramos Padre, nos dió a su Hijo por redentor y por hermano y nos comunicó el Espíritu Santo, el Espíritu de su Hijo, para que sintamos la gracia de la adopción divina y vivamos conforme a lo que ella nos pide. Este amor nos llevará a reverenciar su nombre y a rendirle culto todos los días de nuestra vida, en la forma que El nos ordena, como a nuestro Padre.

Los preceptos para con el prójimo se resumen en amarle como a nosotros mismos. El Levítico predica a los hebreos el amor del prójimo como a sí mismo (Lev. 19,18). Pero el prójimo aquí, según el contexto, no es otro que el conciudadano, el hebreo, con quien estaba ligado por los vínculos de la sangre y de la religión.

En otros pasajes, este precepto se extiende a los extraños a Israel, a los que vivían en su territorio, con los cuales procuraba la ley fomentar la buena convivencia [6]. Hasta lo extendía a los egipcios por motivos de gratitud (Deut. 23,7s.). El valle del Nilo no era para los israelitas sólo el lugar de su cautividad; había sido el lugar de refugio para sus pa-

---

[6] Ex. 23,9; Lev. 19,33s.; Deut. 20,19

dres y continuaba siéndolo para muchos de sus hijos en análogas circunstancias.

Si bien se mira, la razón de este amor es en el fondo Yavé, el Dios de Israel, a quien todos sirven y en cuya tierra moran. Es la razón que el texto sagrado pone ya en boca de los hermanos de José atribuyéndole a su padre, cuando le dicen: *Por favor, perdona, te ruego, el crimen de los servidores del Dios de tu padre* (Gen. 50,17). El Dios del padre era el Dios de los hijos, y por respeto de El José debía perdonar el crimen de los hermanos. Y los perdonó de corazón, viendo en el mismo crimen la providencia de Dios, que por secretos caminos buscaba la salud de su pueblo.

Ahora bien: según se va dilatando el pueblo de Dios, se va también ensanchando el precepto del amor hacia el prójimo. Los vaticinios mesiánicos nos anuncian la incorporación de los pueblos extraños al culto de Dios y a la participación de las bendiciones mesiánicas. Es claro que en esa misma medida se extiende también a ellos el precepto del amor del prójimo

Llegada la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios viene a hacer verdaderas las antiguas promesas, otorgando a todos los hijos de Adán la dignidad de hijos de Dios, con derecho a participar en la herencia del Padre, de que es el Hijo el heredero universal (Hebr. 1,2). Jesús nos enseña a reconocer en Dios a nuestro Padre, a confiar en El como en un padre, a dirigirnos a El con el dulce nombre de *Padre nuestro, que estás en los cielos*. Y como si esto fuera poco, vuelto a su Padre, Jesús ha obtenido de El el don del Espíritu Santo, que, derramado en nuestros corazones, nos infunde sentimientos filiales hacia nuestro Padre, a fin de que, cuando pronunciemos su nombre, no sea palabra vacía de sentido, sino llena de piedad filial. De aquí nace la universalidad del amor del prójimo, puesto que todos somos hermanos en Jesucristo, hijos del Padre celestial.

Pues en este único precepto del amor del prójimo se resumen todos los preceptos que el decálogo nos impone para con el prójimo. Oigamos a San Pablo: «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la ley. Pues *no adulterarás, no matarás, no codiciarás* y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: *Amarás al prójimo como a ti mismo. El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de toda la ley* (Rom. 13,8-10).

Tenemos, pues, los diez preceptos del decálogo sublimados por la interpretación de Jesús y sintetizados con el doble precepto del amor de Dios y del amor del prójimo.

Todavía San Juan, que tan alto nos habla del amor de Dios al hombre, que ha definido a Dios diciendo: *Dios es caridad*, llega a escribir estas palabras sobre el amor del prójimo: *Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El primero nos amó. Si alguno dijere: «Amo a Dios», pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios, ame también a su hermano* (1 Io. 4,19-21).

5. *Declaraciones y complementos legales del decálogo.*—Después de los preceptos del decálogo nos ofrece la ley otros más, que son como deducciones de aquéllos o complementos de los mismos. Así, tocante al primer precepto, se decreta la pena de muerte contra el que inmole a los dioses extraños (Ex. 22,20). El Deuteronomio dedica todo un capítulo a

las sanciones contra los que en algún modo inciten a la práctica de la idolatría (13,1-18; 17,2ss.). Especialmente se condena el culto de Moloc y el sacrificio de los niños a esta divinidad (Lev. 18,21; 20,1-5). Repetidas veces se prohibe la práctica de la magia, de los augurios, sueños u otro género de adivinación, incluyendo el profetismo cananeo [1]. Todo esto implicaba la invocación de los dioses gentílicos. En Lev. 26,1s. se insiste en la condenación de las estatuas, de los cipos, *aseras* y demás elementos de los santuarios cananeos.

El Deuteronomio prohibe en general la forma de honrar a los dioses que practicaban los pueblos de Canaán (12,29ss.). En esta misma forma se completan en la ley los demás preceptos del decálogo.

Tal viene a ser, en compendio, la ley moral que nos ofrece el código mosaico. Las sanciones añadidas a los preceptos de la ley natural nos dan a conocer el juicio que el legislador tenía formado de la gravedad de los preceptos mismos.

6. *Dispensabilidad de los preceptos morales.*—Un problema nos plantea este breve código de la ley moral: ¿Son dispensables sus preceptos? Pues vemos que las autoridades humanas pueden dispensar en las leyes por ellas dadas, ¿no podrá Dios dispensar en las suyas?

La Sagrada Escritura parece darnos una respuesta afirmativa cuando nos muestra a Abrahán dispuesto a sacrificar a su hijo en virtud de un mandato divino, y a los israelitas arrebatar sus bienes a los egipcios obedeciendo a otro mandato de Dios. Las mismas autoridades humanas parecen gozar de este poder cuando condenan a muerte a un criminal o privan de sus bienes a un ciudadano en castigo de un delito.

Estas consideraciones han engendrado una no pequeña disputa entre los teólogos, llegando algunos a defender que la ley natural contenida en el decálogo está sometida a la libre voluntad divina y que Dios puede dispensar, según su beneplácito, en todos los preceptos del decálogo. Este poder divino llegaría al extremo de hacer posible que el hombre no estuviese obligado a reconocer la autoridad soberana de Dios y hasta pudiera lícitamente aborrecerle.

Otros, sin llegar a este extremo, conceden que los preceptos, desde el quinto hasta el fin, están sometidos a la libre voluntad de Dios.

Otros se contentan con excluir los preceptos quinto y sexto, el honor de los padres y el respeto a la vida del prójimo.

Santo Tomás (a.8), ateniéndose a sus principios, que la verdad y el bien de las cosas no dependen de la voluntad, sino del entendimiento divino, asienta la conclusión general de que los preceptos del decálogo no admiten dispensa. Pero hay que tener en cuenta la razón de este aserto y su sentido.

Define el Angélico la ley: «Ordenación de la razón para el bien común, promulgada por quien tiene el cargo de la comunidad». Esta definición se aplica también a la ley natural que Dios, creador, promulgó al imprimir en las criaturas las leyes que rigen sus movimientos en orden a la consecución de sus propios fines y al fin general del universo. Nacen estas leyes de la misma naturaleza de las cosas, las cuales no pueden menos de estar sometidas al sumo Hacedor y Señor de todo, ni pueden menos de ordenarse al fin supremo, que es su gloria.

Tampoco pueden menos de ayudarse unas criaturas a otras en la consecución de este fin supremo mediante los fines particulares impresos por Dios a cada criatura. Esto, que conviene a cada una según su naturaleza,

[1] Lev. 19,26.31; 20,6.27; Deut. 18,9ss.

según la cual obra y tiende a su fin propio y al fin supremo del universo, conviene también al hombre, ser racional y a quien compete regirse por la razón, en la que Dios imprimió la *norma* de su vida, o sea, de su obrar en orden a las consecuencias de su fin y al fin de la creación. Y aquí está la raíz de la justicia y de la virtud, fuera de la cual ni hay justicia ni virtud.

Será, pues, esencialmente malo cuanto implique negación de la sujeción de las criaturas al Creador y a la consecución del fin supremo del universo, a la gloria de Dios. Será asimismo malo cuanto vaya contra el fin de cada ser y contra esa ayuda que las criaturas se deben prestar en la consecución del fin supremo mediante la de sus fines particulares. Son, pues, esencialmente malos los actos que van contra los preceptos de la primera tabla, o sea, los que miran al honor de Dios. Y son también malos los que van contra los preceptos de la tabla segunda, que miran al respeto que debemos a nuestros prójimos y a la ayuda que les debemos como miembros de esta gran comunidad que es el género humano y el universo entero.

Y esto es malo esencialmente, y nunca será lícito ejecutarlo. Por eso, los mártires murieron por no negar a Dios el honor que le es debido, por no rehusar a la Iglesia, mandataria de Cristo, la obediencia a que tiene derecho. Habiendo Dios creado el hombre sociable para que, mediante la sociedad y la mutua ayuda, lograse mejor su perfección material y espiritual, vino a contribuir con esto la sociedad humana y a imponerle la obligación de acatar la autoridad por que tal sociedad tiene que regirse.

Pero si esta autoridad se desvía de las normas naturales que Dios tiene señaladas, porque aparte la sociedad del fin divino que todas las cosas tienen o porque sacrifique el bien de la sociedad al de una persona o de una porción de la sociedad misma, esa autoridad es tiránica y no tiene derecho a la obediencia y se la debe resistir siempre que el obedecerla vaya contra derechos o deberes irrenunciables. Esta autoridad, en tales casos, deja de serlo.

Puede también suceder que el individuo, usando mal de su libertad, obre torcidamente contra las normas que está obligado a seguir para lograr su propio fin o entorpecer la acción de los otros en trabajar por el suyo. En este caso, ese individuo pierde el derecho a ser respetado y se hace acreedor a la pérdida de sus derechos. Tal sucederá a los padres que no usan bien de sus poderes sobre los hijos; al que atenta contra la vida del prójimo o contra el orden social, a quien por esto justamente se priva de la vida o de la libertad; al que de cualquiera manera perturba la vida del prójimo, privándola de los bienes a que tiene pleno derecho.

En todos estos casos no hay dispensa de la ley natural; lo que hay es que los reos dejan de ser sujetos de los derechos que la ley natural les confería. Hace en estos casos la culpa, que es la infracción de la ley natural, lo que hace un simple contrato mudando el derecho de propiedad sobre una cosa o lo que hace la autoridad soberana de Dios o de sus mandatarios en la tierra traspasando el derecho de una a otra persona. Tenemos, pues, que los preceptos del decálogo no admiten *dispensa propiamente tal.*

7. *El modo de cumplir la ley moral.*—Otra cuestión propone el Angélico (a.9s.) tocante a los preceptos morales. ¿Cómo se han de cumplir? Porque es cosa bien sabida que nosotros estimamos a veces, más que la substancia de una obra que en favor nuestro se haga, el modo de ejecutarla. Y de Dios dice San Pablo que *ama al que da con alegría* (2 Cor. 9,7). ¿Entrará también en el precepto el modo de cumplirlo?

A juzgar por lo que dice Santo Tomás, fué esta cuestión muy agitada entre los antiguos doctores y muy distintas las soluciones propuestas.

El responde haciendo algunos distingos que ponen en claro la cuestión. Primeramente puede referirse el modo a las condiciones psicológicas con que se cumpla el precepto, es decir, al conocimiento y voluntad de lo que se hace. Faltando estas condiciones, el acto humano no lo sería.

Segundo, puede referirse a las disposiciones habituales con que el acto se ejecuta, que sea en virtud de un hábito arraigado, el cual hace obrar con prontitud, facilidad y alegría. Y así, que quien rinde a Dios culto lo haga con devoción sincera; que el hijo sienta la piedad en el honor que rinde a sus padres, etc.

Tercero, mira este modo a la caridad que ha de informar todos los actos del hombre para ser meritorios de vida eterna.

La solución es clara con estas distinciones. El cumplimiento o quebrantamiento de los preceptos no se cuenta por nada en la ley divina si no es un acto humano y, por tanto, acompañado del conocimiento y voluntad necesarios. En cambio, tendrá valor aunque no proceda de un hábito arraigado, o sea de una virtud perfecta. Finalmente, tampoco se exige que se haga en caridad, a no ser cuando se trata del mismo precepto de la caridad o de otros en que va implicada esta virtud.

8. *Eficacia de los preceptos morales para conferir la justificación.*— Una última cuestión propone Santo Tomás (a.12) sobre los preceptos del decálogo: si la práctica de éstos justifica.

Es sobre todo San Pablo quien plantea este problema. Como educado en las escuelas fariseas, sabía muy bien que los fariseos buscaban la justicia por la práctica de la ley y que se pagaban mucho de esta justicia, adquirida, como si dijéramos, a fuerza de puños. El Apóstol, que por experiencia sabía cuán vana era esta presunción de sus antiguos correligionarios y que conocía además, por la revelación divina, que nadie se justifica si no es por la fe en Jesucristo, impugna duramente la doctrina de la fe por las obras. Pero esta doctrina exige algunos distingos si no se han de convertir en el error luterano las consoladoras enseñanzas del Apóstol.

Empecemos notando que la justicia de que aquí se trata es aquella que nos hace merecedores de la vida eterna; por consiguiente, la justicia sobrenatural. Es la ley de Dios la que constituye la justicia ante Dios, como es la ley humana la que constituye la justicia humana, la justicia ante los hombres. De esta manera, quien cumple un precepto de la ley hace un acto de justicia y es, en ese acto, justo, bien sea ante Dios, bien sea ante los hombres. El que cumple la ley en su totalidad será hombre justo al tenor de la ley y se hará acreedor a los bienes que la ley promete. Quien observa habitualmente la ley, adquirirá el hábito de la justicia, que le merecerá el título de justo, de irreprensible en todos los preceptos del Señor, como dice San Lucas de Zacarías e Isabel (Lc. 1,6).

Pero todo esto son obras humanas que librarán al hombre de incurrir en muchos pecados y le dispondrán para recibir la verdadera justicia, quitando los obstáculos y facilitando la vida para llegar a la justicia. El pagano hecho a una buena vida no hallará dificultad en la práctica de la vida cristiana una vez bautizado. Finalmente, esta justicia, que consiste en la guarda de la ley, será figura o tipo de la justicia que nos viene por la fe en Jesucristo, que purifica nuestros corazones de los pecados y nos confiere el espíritu de adopción, haciéndonos coherederos con Cristo del reino de los cielos.

CUESTION 100

(In duodecim articulos divisa)

De praeceptis moralibus veteris legis

De los preceptos morales de la antigua ley

Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis (cf. q.99 introd.). Et *primo*, de praeceptis moralibus; secundo, de caeremonialibus (q.101); tertio, de iudicialibus (q.104).

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo: utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae.

Secundo: utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.

Tertio: *utrum omnia praecepta* moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.

Quarto: de distinctione praeceptorum decalogi.

Quinto: de numero eorum.

Sexto: de ordine.

Septimo: de modo tradendi ipsa.

Octavo: utrum sint dispensabilia.

Nono: utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto.

Decimo: utrum modus caritatis cadat sub praecepto.

Undecimo: de distinctione aliorum praeceptorum moralium.

Duodecimo: *utrum praecepta* moralia veteris legis iustificent.

Ahora conviene inquirir sobre cada uno de los géneros de preceptos de la ley antigua, y primero de los morales; luego, de los ceremoniales, y en tercer lugar, de los judiciales.

Sobre los primeros se preguntan doce cosas:

Primera: si todos los preceptos morales de la ley antigua son de ley natural.

Segunda: si los preceptos morales de la ley antigua versan sobre los actos de todas las virtudes.

Tercera: si todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez preceptos del decálogo.

Cuarta: de la distinción de los preceptos del decálogo.

Quinta: de su número.

Sexta: de su orden.

Séptima: de su redacción.

Octava: si son dispensables.

Nona: si el modo de observar la virtud cae bajo el precepto.

Décima: si el modo de la caridad cae bajo el precepto.

Undécima: de la distinción de los otros preceptos morales.

Duodécima: si justifican los preceptos morales de la ley antigua.

ARTICULO 1

Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae [a]

Si todos los preceptos morales son de la ley natural

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae.

1. Dicitur enim Eccli. 17,9: "Addidit illis disciplinam, et le-

Dificultades. Parece que no todos los preceptos morales son de ley natural.

1. En el Eclesiástico se lee: "Y añadióles la ciencia de la disciplí-

[a] Infra q.104 a.1.

na, dándoles en posesión una ley de vida". Pero la disciplina se contrapone a la ley natural, por cuanto la ley natural no es cosa aprendida, sino que se posee por instinto natural. Luego no todos los preceptos morales son de ley natural.

2. La ley divina es más perfecta que la humana; pero la ley humana añade a los preceptos de la ley natural otros tocantes a las buenas costumbres, lo que se demuestra por el hecho de que la ley natural es la misma en todos los pueblos, y las costumbres son diversas en los diferentes pueblos; luego con mayor razón la ley divina añadirá a la ley natural algunas reglas de buenas costumbres.

3. Así como la razón natural induce a algunas buenas costumbres, igual la fe, por lo cual se dice a los Gálatas que "la fe es activa por la caridad". Pero la fe no se halla contenida en la ley natural, pues que es de aquellas cosas que superan la razón; luego no todos los preceptos morales de la ley divina son de ley natural.

Por otra parte, dice el Apóstol a los Romanos: "Los gentiles que, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley". Luego todos los preceptos morales de la ley son de ley natural.

Respuesta. Los preceptos morales se distinguen de los ceremoniales y judiciales. Los morales versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así aquéllos serán buenos que concuerden con la razón, y malos los que de ella se apartan. Y como todo juicio de la razón especulativa se funda en el conocimiento natural de los primeros principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, como dijimos, de los cuales se

gem vitae haereditavit illos". Sed disciplina dividitur contra legem naturae: eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia praecepta moralia sunt de lege naturae.

2. Praeterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia his quae sunt de lege naturae: quod patet ex hoc quod lex naturae est eadem apud omnes, huiusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturae.

3. Praeterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides: unde etiam dicitur ad Gal. 5,6, quod "fides per dilectionem operatur". Sed fides non continetur sub lege naturae: quia ea quae sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia praecepta moralia legis divinae pertinent ad legem naturae.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 2,14, quod "gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt": quod oportet intelligi de his quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae.

Respondeo dicendum quod praecepta moralia, a caeremonialibus et iudicialibus distincta, sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra (q.91 a.2.4) dictum est. Ex

quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt aprobari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum: sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam: sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos moros; haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationis humanae iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur: necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda: sicut, "Honora patrem tuum et matrem tuam", et, "Non occides, Non furtum facies" [1]. Et huiusmodi sunt absoluto de lege naturae. — Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur; sicut illud, "Coram cano capite consurge, et honora personam senis" (Lev. 19,32), et alia huiusmodi.— Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis: sicut est illud, "Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; Non assumes nomen Dei tui in vanum" [2].

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

procede de diferente modo en la formación de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay cosas tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de aquellos primeros y universales principios. Otras hay cuyo juicio requiere mucha consideración de las diversas circunstancias, que no todos alcanzan, sino sólo los sabios, como la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias no es de todos, sino de sólo los filósofos. Otras hay para cuyo juicio necesita el hombre ser ayudado por la revelación divina, como son las cosas de la fe.

Resulta, pues, claro que, versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, síguese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera, con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar; v. gr.: "Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No hurtarás", y otros tales, que son absolutamente de ley natural.—Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos; v. gr.: "Levántate ante la cabeza blanca y honra la persona del anciano"; y como éste, otros semejantes.—Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruídos de las cosas divinas, como aquello: "No te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios".

Por aquí es clara la solución a las dificultades.

[1] Ex.20,12.13.15; Deut.5,16.17.19.
[2] Ex.20,4.7; Deut.5,8.11.

ARTICULO 2

Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum [a]

Si los preceptos morales de la ley versan sobre todos los actos de virtud

Dificultades. Parece que los preceptos morales de la ley no versan sobre todos los actos de virtud.

1. La observancia de los preceptos de la ley antigua se llama justificación, según aquello del salmo: "Guardaré tus justificaciones". Pero la justificación es la práctica de la justicia; luego los preceptos morales no versan más que sobre los actos de la justicia.

2. Lo que cae bajo precepto tiene razón de deber. Pero esta razón de deber no es de todas las virtudes, sino de sola la justicia, cuyo acto propio es dar a cada uno lo que le es debido; luego los preceptos morales de la ley no versan sobre los actos de las otras virtudes, sino sobre solos los actos de la justicia.

3. No se da una ley sino por el bien común, como dice San Isidoro. Pero, de todas las virtudes, sola la justicia mira al bien común, según dice el Filósofo; luego los preceptos morales no versan sino sobre actos de justicia.

Por otra parte, dice San Ambrosio que "el pecado es la transgresión de la ley divina, la desobediencia a los celestes preceptos". Pero los pecados se oponen a todos los actos de las virtudes; luego la ley divina debe ordenar los actos de todas las virtudes.

Respuesta. Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según se dijo atrás; por tanto, es preciso

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum.

1. Observatio enim praeceptorum veteris legis iustificatio nominatur; secundum illud Ps. 118,8: "Iustificationes tuas custodiam". Sed iustificatio est executio iustitiae. Ergo praecepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiae.

2. Praeterea, id quod cadit sub praecepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo praecepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiae.

3. Praeterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus [b]. Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit, in V "Ethic." [c]. Ergo praecepta moralia sunt solum de actibus iustitiae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit [d], quod "peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum". Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum quod, cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra (q.90

---

[a] 2-2 q.140 a.2.

[b] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,203.

[c] C.1 n.17 (Bk 1130a1).

[d] *De paradiso* c.8: ML 14,309.

a.2) habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum: unde et Philosophus, in sua "Politica" [6], docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur *ad communitatem* civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie *directiva communitatis humanae*. Et ideo lex humana non proponit *praecepta nisi de actibus iustitiae*; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per Philosophum, in V "Ethic." [7].

Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum: nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; *virtutes autem morales ordinant* bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtu-

que los preceptos de la ley se diferencien según las diversas constituciones de los estados. Y así dice el Filósofo en su "Política" que unas son las leyes que convienen a una ciudad regida por un rey, otras las que convienen a la gobernada por el pueblo o por algunos primates de la ciudad. Pues una es la constitución de la comunidad, a que se ordena la ley humana, y otra a la que se ordena la ley divina. La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Ahora bien, los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por esto, la ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en la "Etica".

Pero la comunidad que rige la ley divina es de los hombres en orden a Dios, sea en la vida presente, sea en la futura; y así la ley divina impone preceptos de todos aquellos actos por los cuales los hombres se ponen en comunicación con Dios. El hombre se une con Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las virtudes. Pues las virtudes intelectuales ordenan los actos de la razón en sí mismos; las morales los ordenan en lo tocante a las pasiones interiores y a las obras exteriores. Por aquí se ve claro que la ley divina impone preceptos sobre los actos de todas las virtudes, pero de suerte que aquellos sin los que no se conserva el orden de la virtud, que es el de la razón, caen bajo la obligación del precepto; otros, que perte-

[6] L.4 c.1 n.5,6 (Bk 1289a11; a22): : S.Th., lect.1.
[7] C.1 n.14 (Bk 1129b23): S.Th., lect.2.

necen a la perfección de la virtud, caen bajo la amonestación del consejo.

Soluciones. 1. El cumplimiento de los preceptos de la ley, aun los que tratan de las otras virtudes, tiene también razón de justificación, en cuanto es justo que el hombre obedezca a Dios o en cuanto es justo que todo cuanto hay en el hombre se someta a la razón.

2. La justicia mira propiamente a los deberes que un hombre tiene para con otro; pero en todas las otras virtudes se atiende a la subordinación de las futuras fuerzas inferiores bajo la razón, y conforme a este concepto de deber habla el Filósofo en la "Etica" de cierta justicia metafórica.

3. La respuesta es clara por lo dicho sobre la diversidad de sociedades.

tis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum quod adimpletio mandatorum legis etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo. Vel etiam inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, Philosophus assignat, in V "Ethic." [b], quandam iustitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt (in c) de diversitate communitatis.

ARTICULO 3

Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi [a]

Si todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez preceptos del decálogo

Dificultades. Parece que no todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez preceptos del decálogo.

1. Los primeros y principales preceptos de la ley son: "Amarás al Señor, tu Dios", y "amarás a tu prójimo", como se lee en San Mateo. Pero estos dos preceptos no se contienen en el decálogo; luego no todos los preceptos morales se hallan contenidos en los preceptos del decálogo.

2. Los preceptos morales no se reducen a los ceremoniales, sino al contrario; pero entre los preceptos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.

1. Prima enim et principalia legis praecepta sunt: "Diliges Dominum Deum tuum", et, "Diliges proximum tuum", ut habetur Mt. 22,37.39. Sed ista duo non continentur in praeceptis decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis decalogi.

2. Praeterea, praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e con-

[a] Infra a.2; 2-2 q.122 a.6 ad 2; *Sent* 3 d.37 a.3; *Quodl.* 7 q.7 a.1 ad 8; *De malo* q.15 a.2 ad 14.

[b] C.11 n.9 (Bk 1136b5); S.Th., lect.17

verso. Sed inter praecepta decalogi est unum caeremoniale, scilicet, "Memento ut diem sabbati sanctifices" [1]. Ergo praecepta moralia non reducuntur ad omnia praecepta decalogi.

3. Praeterea, praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus iustitiae; ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta decalogi non continent omnia praecepta moralia.

del decálogo hay uno ceremonial, a saber: "Acuérdate de santificar el día del sábado"; luego no todos los preceptos morales se reducen a los preceptos del decálogo.

3. Los preceptos morales versan sobre todos los actos de virtud; pero entre los preceptos del decálogo sólo se ponen los que tocan a la justicia, como es claro a quien los lea; luego los preceptos del decálogo no contienen todos los preceptos morales.

Sed contra est quod, Mt. 5,11, super illud: "Beati estis cum maledixerint", etc., dicit Glossa (ordin.) quod "Moyses, decem praecepta proponens, postea per partes explicat". Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum decalogi.

Por otra parte está lo que sobre aquellas palabras de San Mateo: "Bienaventurados cuando os maldijeren", dice la Glosa: que "Moisés propone los diez preceptos, que luego declara por partes". Luego todos los preceptos de la ley son partes de los preceptos del decálogo.

Respondeo dicendum quod praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc, quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione: et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum: illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communia, conti-

Respuesta. Se diferencian los preceptos del decálogo de los demás en que aquéllos, según dice el texto fueron propuestos por Dios mismo al pueblo, mientras que los otros lo fueron por Moisés. Forman el decálogo aquellos preceptos que el hombre mismo recibe de Dios. Tales son los que con breve reflexión pueden ser deducidos de los primeros principios y, además, aquellos que luego se conocen mediante la fe infundida por Dios. Hay entre los preceptos del decálogo dos géneros de preceptos que no se cuentan: los primeros y universales, que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural, como de suyo evidentes: por ejemplo, que no se ha de hacer mal a ningún hombre, y otros tales, y luego aquellos otros que por diligente investigación de los sabios se demuestra estar conformes con la razón. Estos preceptos llegan al pueblo mediante la enseñanza de los doctos. Unos y otros preceptos se hallan contenidos en los del decálogo, pero diversamente, porque los primeros y universales se hallan conteni-

[1] Ex.20,8; Deut.5,12.

dos como los principios en sus próximas conclusiones; los que sólo por los sabios son conocidos, se contienen en ellos como conclusiones en sus principios.

Soluciones. 1. Aquellos dos preceptos son los preceptos primeros y universales de la ley natural, de suyo evidentes a la razón, o por la naturaleza, o por la fe; y así los preceptos del decálogo se reducen a ellos como conclusiones a sus principios.

2. El precepto de la observancia del sábado es en parte moral, a saber, en cuanto en él se prescribe que el hombre vaque algún tiempo a las cosas divinas, según lo que se dice en el salmo: "Vacad y ved que yo soy Dios". Según esto, se cuenta entre los preceptos del decálogo, no en lo que mira a la fijación del tiempo, pues bajo este aspecto es ceremonial.

3. La razón de deber no es tan clara en las otras virtudes como en la justicia, y por eso los preceptos sobre los actos de las otras virtudes no son tan conocidos del pueblo como los preceptos sobre los actos de la justicia. De manera que los actos de la justicia especialmente caen bajo los preceptos del decálogo, que son los primeros elementos de la ley

nontur in eis sicut principia in conclusionibus proximis: illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem. Et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum quod praeceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc praecipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis; secundum illud Ps. 45,11: "Vacate, et videte quoniam ego sum Deus". Et secundum hoc, inter praecepta decalogi computatur. Non autem quantum ad taxationem temporis: quia secundum hoc est caeremoniale.

Ad tertium dicendum quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus iustitiae. Et propter hoc actus iustitiae specialiter cadunt sub praeceptis decalogi, quae sunt prima legis elementa.

ARTICULO 4

Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur

Si los preceptos del decálogo están bien distinguidos

Dificultades. Parece que no están bien distinguidos los preceptos del decálogo.

1. La virtud de latría es distinta de la virtud de la fe. Ahora bien, los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, y lo que se lee al principio del decálogo: "No tendrás otros dioses delante de mí", pertenece a la fe; y lo que luego añade: "No te

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter praecepta decalogi distinguantur (Ex.20; Deut. 5,7-22).

1. Latria enim est alia virtus a fide. Sed praecepta dantur de actibus virtutum. Sed hoc quod dicitur in principio decalogi: "Non habebis deos alienos coram me", pertinet ad fidem; quod autem subditur: "Non facies sculptile", etc., pertinet ad latriam. Er-

go sunt duo praecepta: et non unum, sicut Augustinus dicit [10].

2. Praeterea, praecepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis: sicut, "Honora patrem et matrem", et, "Non occides". Sed hoc quod dicitur, "Ego sum Dominus Deus tuus", est affirmativum: quod autem subditur, "Non habebis deos alienos coram me", est negativum. Ergo sunt duo praecepta: et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (l.c.).

3. Praeterea, Apostolus, ad Rom. 7,7, dicit: "Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces". Et sic videtur quod hoc praeceptum, "Non concupisces", *sit unum praeceptum*. Non ergo debet distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini, in Glossa super Ex. [11], ubi ponit tria praecepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Respondeo dicendum quod praecepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius [12] enim, Lev. 26,26, super illud, "Decem mulieres in uno clibano coquunt panes", dicit praeceptum de observatione sabbati non esse de decem praeceptis, quia non est observandum, secundum litteram, secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor praecepta pertinentia ad Deum: ut primum sit, "Ego sum Dominus Deus tuus"; secundum sic, "Non habebis deos alienos coram me" (et sic etiam distinguit haec duo Hieronymus [13], Os. 10,10, super illud: "Propter duas iniquitates tuas"); tertium vero praeceptum esse dicit, "Non facies tibi sculptile"; quartum vero, "Non assumes nomen Dei tui in vanum". Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex: ut primum sit, "Honora patrem tuum et matrem tuam"; secundum, "Non occides"; harás imágenes talladas", pertenece a la latría. Luego hay aquí dos preceptos, y no uno, como dice también San Agustín.

2. En la ley se distinguen los preceptos afirmativos de los negativos; v. gr.: "Honra a tu padre y a tu madre" y "No matarás". Pero la sentencia "Yo soy el Señor tu Dios" es afirmativa, y la que sigue: "No tendrás dioses extraños delante de mí", es negativa; luego éstos son dos preceptos, y no uno solo, como dice San Agustín.

3. Dice el Apóstol: "Yo ignoraba la codicia hasta que la ley me dijera: "No codiciarás". Luego parece que este precepto: "No codiciarás", sea un solo precepto y que no debió dividirse en dos.

Por otra parte está la autoridad de San Agustín, citada en la Glosa, sobre el Exodo, que pone tres preceptos sobre Dios y siete sobre el prójimo.

Respuesta. De diferente manera distinguen los preceptos del decálogo los intérpretes. Hesiquio, sobre aquello: "Diez mujeres cocerán el pan en un solo horno", dice que el precepto de la observancia del sábado no es uno de los diez preceptos, porque a la letra no se ha de observar perpetuamente. Sin embargo, distingue cuatro preceptos sobre Dios, siendo el primero: "Yo soy el Señor, tu Dios"; el segundo: "No tendrás otros dioses ante mí". Del mismo modo, San Jerónimo distingue también dos preceptos sobre aquellas palabras de Oseas: "A causa de tus dos iniquidades". El tercer precepto dice que es: "No te harás imágenes talladas"; y el cuarto: "No tomarás en vano el nombre de tu Dios". Los preceptos que se refieren al prójimo son seis. El primero:

[10] *Quaest. in Heptat.* l.2 q.71 super Ex.20,3: ML 34,621.
[11] *Glossa ordin.* super Ex.20,1; AUGUST., l.c.: ML 31,620.
[12] MG 93,1150.
[13] L 3: ML 25,952.

"Honra a tu padre y a tu madre"; el segundo: "No matarás"; el tercero: "No adulterarás"; el cuarto: "No hurtarás"; el quinto: "No levantarás falso testimonio"; el sexto: "No codiciarás".

Pero a esta distinción se ofrecen varios inconvenientes. Primero, la inserción del precepto sabático entre los del decálogo, si es verdad que no pertenece al mismo. Segundo, que, estando escrito en San Mateo: "Nadie puede servir a dos señores", lo mismo es y bajo el mismo precepto debe ser comprendido: "Yo soy el Señor, tu Dios" y "No tendrás otros dioses". Por donde Orígenes distingue también cuatro preceptos referentes a Dios y reduce estos dos a uno solo, poniendo por segundo: "No te harás imágenes talladas"; el tercero: "No tomarás en vano el nombre de tu Dios", y el cuarto: "Acuérdate de santificar el día del sábado". Los otros seis los distingue igual que Hesiquio.

Pero, como hacer imágenes talladas o figuras no se prohibe sino porque no sean adoradas como dioses, pues en el tabernáculo mandó Dios hacer las imágenes de los serafines, según se dice en el Exodo, más razonablemente San Agustín incluye en un solo precepto: "No tendrás dioses extraños" y "No te harás imágenes talladas". Igualmente, el deseo de la mujer ajena para juntarse con ella pertenece a "la concupiscencia de la carne". La codicia de las otras cosas cuya posesión se desea, toca a "la codicia de los ojos". Por esto San Agustín distingue dos preceptos, el uno de no codiciar los bienes ajenos y el otro de no desear la mujer ajena; y así pone tres preceptos que miran a Dios y siete que se refieren al prójimo. Esto es mejor.

Soluciones. 1. La virtud de latría no es sino una protestación de la fe; por lo cual no es necesario

tertium, "Non moechaberis"; quartum, "Non furtum facies"; quintum, "Non falsum testimonium dices"; sextum, "Non concupisces".

Sed primo hoc videtur inconveniens, quod praeceptum de observatione sabbati praeceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo quia, cum scriptum sit Mt. 6,24, "Nemo potest duobus dominis servire", eiusdem rationis esse videtur, et sub eodem praecepto cadere, "Ego sum Dominus Deus tuus", et, "Non habebis deos alienos". Unde Origenes [14], distinguens etiam quatuor praecepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno praecepto; secundum vero ponit, "Non facies sculptile"; tertium, "Non assumes nomen Dei tui in vanum"; quartum, "Memento ut diem sabbati sanctifices". Alia vero sex ponit sicut Hesychius.

Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam et in tabernaculo Deus praecepit fieri imaginem Seraphim, ut habetur Ex. 25,18 sqq.); convenientius Augustinus ponit sub uno praecepto, "Non habebis deos alienos", et, "Non facies sculptile". Similiter etiam concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem, pertinet ad concupiscentiam carnis; concupiscentiae autem aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum; unde etiam Augustinus [15] ponit duo praecepta de non concupiscendo rem alienam, et uxorem alienam. Et sic ponit tria praecepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum. Et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum quod latria non est nisi quaedam protestatio fidei: unde non sunt alia praecepta danda de latria et alia

[14] *In Exod.* homil. 7: MG 12,351.
[15] *L. c.* nt 19

de fide. Potius tamen sunt danda de latria quam de fide, quia praeceptum fidei praesupponitur ad praecepta decalogi, sicut praeceptum dilectionis. Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem: "accedentem enim ad Deum oportet credere quia est", ut dicitur ad Heb. 11,6. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei.

más preceptos, unos de la virtud de latría y otros de la fe. En cambio, se deben dar algunos preceptos sobre latría, pues el precepto de la fe se presupone a los preceptos del decálogo, igual que el precepto del amor. Como los primeros preceptos universales de la ley son de suyo evidentes para el que posee el uso de la razón natural y no necesitan de promulgación, así, el creer en Dios es el primer precepto, de suyo evidente para quien tiene fe. "El que se acerca a Dios debe creer que existe", según se dice a los Hebreos. Por eso no necesita otra promulgación que la infusión de la fe.

Ad secundum dicendum quod praecepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio: sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso. Sed quando affirmativum comprehenditur in negativo vel e converso, non dantur super hoc diversa praecepta: sicut non datur aliud praeceptum de hoc quod est, "Non furtum facies", et de hoc quod est conservare rem alienam, vel restituere eam. Et eadem ratione non sunt diversa praecepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

2. Los preceptos afirmativos se distinguen de los negativos cuando uno no está incluído en el otro, como en el honor de los padres no se incluye el de no matar a ningún hombre, o viceversa; y entonces es preciso dar diversos preceptos. Pero, si el afirmativo está comprendido en el negativo, o viceversa, no hay por qué dar diversos preceptos, como no se da un precepto que dice: "No hurtarás", y otro de no conservar las cosas ajenas o de restituirlas a su dueño. Por la misma razón no se dan diversos preceptos, uno de creer en Dios y otro de no creer en los dioses extraños.

Ad tertium dicendum quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione: et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversae sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus distinguit diversa praecepta de non concupiscendo: differunt enim specie concupiscentiae secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit, in X 'Ethic.' [16]

3. Toda codicia conviene en una razón común, y por eso el Apóstol habla principalmente del precepto de no codiciar. Sin embargo, porque se dan diversos motivos de codiciar, por esto San Agustín distingue diversos preceptos sobre no codiciar. Las codicias se diferencian en especie, según la diversidad de las acciones, o de las cosas codiciables, conforme dice el Filósofo en la "Etica".

[16] C.5 n.6 (Bk 1175b28): S.Th., lect.8.

ARTICULO 5

Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur [a]

Si los preceptos del decálogo están bien enumerados

Dificultades. Parece que no están bien enumerados los preceptos del decálogo.

1. El pecado, según dice San Ambrosio, "es una transgresión de la ley divina, una desobediencia a los mandatos que vienen del cielo". Ahora bien, los pecados se distinguen según que el hombre peque contra Dios, contra el prójimo o contra sí mismo; y como entre los preceptos del decálogo no se pone ningún precepto que regule las relaciones del hombre consigo mismo, sino sólo las que tiene con Dios y con el prójimo, parece que es insuficiente la enumeración de los preceptos del decálogo.

2. Pertenece al culto divino la observancia del sábado y también la de las demás solemnidades y sacrificios; pero entre los preceptos del decálogo sólo hay uno que toca a la observancia del sábado; luego es preciso añadir otros tocantes a las otras solemnidades y a los ritos de los sacrificios.

3. Se peca contra Dios no sólo jurando, sino también blasfemando y profiriendo errores contra la verdad divina; pero no se pone más que un precepto que prohibe el perjurio, diciendo: "No tomarás el nombre de tu Dios en vano"; luego debe haber otro que prohiba la blasfemia y las falsas doctrinas.

4. Como el hombre siente natural amor a los padres, también lo siente hacia los hijos. Aún más, el precepto de la caridad se extiende a todos los prójimos. Pero los preceptos del decálago se ordenan a la caridad, según aquello de San Pablo a

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter praecepta decalogi enumerentur (Ex. 20; Deut. 5,6).

1. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit [17], est "transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum". Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in praeceptis decalogi non ponantur aliqua praecepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum; videtur quod insufficiens sit enumeratio praeceptorum decalogi.

2. Praeterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter praecepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Praeterea, sicut contra Deum peccare contingit periurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum praeceptum prohibens periurium, cum dicitur, "Non assumes nomen Dei tui in vanum". Ergo peccatum blasphemiae, et falsae doctrinae, debent aliquo praecepto decalogi prohiberi.

4. Praeterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios. Mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed praecepta decalogi ordinantur ad caritatem; secundum illud I Tim. 1,5: "Finis praecepti caritas est".

---

[a] *Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2; *Cont. Gent.* 3,120.128; *De virtut.* q.2 a.7 ad 10; *In Rom.* 13, lect.2.

[17] *De paradiso* c.8: ML 14,309.

Ergo sicut ponitur quoddam praeceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua praecepta pertinentia ad filios et ad alios proximos.

5. Praeterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, "Non moechaberis, Non furtum facies"; et seorsum peccatum cordis, cum dicitur, "Non concupisces rem proximi tui", et, "Non concupisces uxorem proximi tui". Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Praeterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur, "Non concupisces". Ergo etiam aliqua praecepta in decalogo debuerunt poni per quae prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem praecepta decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4,13: "Ostendit vobis pactum suum, quod praecepit ut faceretis; et decem verba quae scripsit in duabus tabulis lapideis".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo feran-

Timoteo: "El fin del precepto es la caridad"; luego, como se pone un precepto sobre los padres, también debe ponerse otro sobre los hijos y los demás prójimos.

5. En todo género de pecado se puede pecar de pensamiento y de obra; pero en algunos géneros de pecados, v. gr., en el hurto y el adulterio, se prohibe en particular el pecado de obra, diciendo: "No adulterarás", "No hurtarás", y en particular se prohibe el pecado de pensamiento, cuando se dice: "No codiciarás la mujer de tu prójimo"; luego también se debió hacer otro tanto con el homicidio y el falso testimonio.

6. Como se peca por el desorden de la potencia concupiscible, también se peca por el de la potencia irascible. Pero en algunos preceptos se prohibe la codicia desordenada, cuando se dice: "No codiciarás"; luego también debió ponerse en el decálogo algún precepto que prohibiera el desorden de la potencia irascible. En suma, que no parece que estén bien enumerados los diez preceptos del decálogo.

Por otra parte está lo que se dice en el Deuteronomio: "Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra".

Respuesta. Según se dijo antes, los preceptos de la ley humana regulan la vida del hombre en la sociedad humana; de la misma suerte, los preceptos de la ley divina ordenan la sociedad o república humana bajo la autoridad de Dios. Para que uno viva bien en sociedad se requieren dos cosas: primero, que guarde las debidas relaciones con el que preside la sociedad; segundo, que las guarde con los otros miembros de ella. Es, pues, preciso que la ley divina imponga preceptos que ordenen al hombre a Dios, y luego otros que le

ordenen con los prójimos que conviven con él bajo el gobierno divino.

Pues bien, al príncipe de la comunidad debe el hombre lealtad, reverencia y servicio. La lealtad del hombre a su señor consiste en que no atribuya a otro el honor de la soberanía, y esto significa el primer precepto: "No tendrás otros dioses". La reverencia al señor requiere no proferir cosa injuriosa contra él, y esto se contiene en el precepto que dice: "No tomarás en vano el nombre del Señor, tu Dios".—El servicio se debe al señor en correspondencia de los beneficios que de él reciben los súbditos, y a esto mira el tercer precepto sobre la santificación del sábado en memoria de la creación de las cosas.

Las relaciones con los prójimos son especiales y generales. Especiales con aquellos de quienes es deudor y a quienes está obligado a volverles lo que les debe. A esto mira el precepto del honor de los padres.—Los generales son los que se tienen con todos, no infiriéndoles daño alguno, ni de obra, ni de palabra, ni de pensamiento. De obra se infiere daño al prójimo, bien sea contra la propia persona, privándole de la vida, y a esto mira el precepto que dice: "No matarás"; bien sea contra la persona a él allegada para la propagación de la prole, y esto se prohibe en el precepto "No adulterarás"; bien sea contra los bienes que posee, necesarios para el sustento suyo y de su familia, y a esto mira el precepto "No hurtarás".—Los daños de palabra se prohiben por el precepto "No proferirás falso testimonio contra tu prójimo".—Finalmente, los daños de pensamiento se prohiben cuando se dice: "No codiciarás".

Según esta clasificación, distinguimos tres preceptos que ordenan el hombre a Dios, de los cuales el primero es de obra, y por eso dice: "No harás imágenes de talla", el segundo, de palabra, y dice: "No tomarás

tur quaedam praecepta ordinantia hominem ad Deum; et deinde alia praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo: primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, "Non habebis deos alienos".—Reverentia autem ad dominum requiritur ut nihil iniuriosum in eum committatur. Et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est, "Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum".—Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium praeceptum, de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat. Et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. Generaliter autem, quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur, neque opere neque ore neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in personam propriam, quantum ad consistentiam scilicet personae. Et hoc prohibetur per hoc quod dicitur, "Non occides". — Quandoque autem in personam coniunctam quantum ad propagationem prolis. Et hoc prohibetur cum dicitur, "Non moechaberis".—Quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque. Et quantum ad hoc dicitur, "Non furtum facies". Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, "Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium".—Nocumentum autem cordis prohibetur cum dicitur, "Non concupisces".

Et secundum hunc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum

Quorum primum pertinet ad opus: unde ibi dicitur, "Non facies sculptile". Secundum ad os: unde dicitur, "Non assumes nomen Dei tui in vanum". Tertium pertinet ad cor: quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum.—Vel, secundum Augustinum [18], per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum, veritatem divinam; per tertium, eius bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia praecepta decalogi referuntur ad praecepta dilectionis. Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat.—Vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi; in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum. Et ideo etiam in praeceptis decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum et ad Deum.

Aliter potest dici quod praecepta decalogi sunt illa quae immediate populus recepit a Deo: unde dicitur Deut. 10,4: "Scripsit in tabulis, iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad vos Dominus". Unde oportet praecepta decalogi talia esse quae statim in mente populi cadere possunt. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet: videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, pervenlunt

el nombre de Dios en vano"; el tercero, de pensamiento, porque en la santificación del sábado, considerada como precepto moral, se prescribe la quietud del corazón en Dios.—O, si se quiere, según San Agustín, por el primer precepto se honra la Unidad del primer principio; por el segundo, la Verdad, y por el tercero, la Bondad, por la cual somos santificados y en la cual descansamos como en nuestro fin.

Soluciones. 1. De dos maneras se puede responder: primero, que los preceptos del decálogo se refieren a los preceptos del amor. Se dió al hombre precepto sobre el amor de Dios y del prójimo porque en esto la ley natural se había obscurecido, no en lo que toca al amor de sí mismo, antes cuanto a esto la ley natural estaba en todo su vigor.—O también porque el amor de sí mismo se incluye en el amor de Dios y del prójimo, pues entonces se ama verdaderamente el hombre cuando guarda las debidas relaciones con Dios. Por esto, en los preceptos del decálogo sólo se ponen los tocantes al prójimo y a Dios.

De otro modo se pueden explicar, diciendo que los preceptos del decálogo son los que el pueblo recibe inmediatamente de Dios, según se dice en el Deuteronomio: "El escribió sobre estas tablas lo que estaba escrito en las primeras, los diez mandamientos, que el Señor os había dicho en la montaña". Y así los preceptos del decálogo debían ser tales que pudieran ser luego entendidos del pueblo. El precepto implica un deber. Que por necesidad tenga el hombre deberes con Dios y con el prójimo, fácilmente lo entiende el hombre, y más aún el creyente. Lo que no es tan claro es que deba al hombre algo que es de su exclusiva pertenencia. Parece, a primera vista, que en esto goza el hombre de

[18] *Enarr. in Psalm.* ps.32,3 enarr.2 serm.1: ML 36,281.

plena libertad. Por esto los preceptos que prohiben los desórdenes del hombre consigo mismo, éstos no llegan al pueblo sino mediante la doctrina de los sabios, y, por tanto, no pertenecen al decálogo.

2. Todas las solemnidades de la ley antigua fueron instituidas en conmemoración de algún beneficio, bien sea en recordación de un suceso pasado, bien en figura de algo futuro. E igual era la razón de los sacrificios que se ofrecían. De todos los beneficios de Dios dignos de recuerdo, el primero y principal era el de la creación, que se recuerda en la santificación del sábado. Por esto, en el Exodo se asigna como razón de este precepto: "En seis días hizo Dios el cielo y la tierra", etc. Entre los beneficios futuros que debían ser prefigurados, el principal y el término de todos es el descanso de la mente en Dios, en la presente vida por la gracia y en la futura por la gloria, lo cual era figurado por el descanso sabático. Por lo cual se dice en Isaías: "Si te abstienes de viajar en sábado y de hacer tu voluntad en el día santo, si miras como delicioso el sábado y lo santificas alabando al Señor..." Estos son los beneficios que principalmente están grabados en la mente de los hombres, y más de los fieles. Cuanto a las otras solemnidades, se celebraban en memoria de algunos beneficios particulares y pasajeros, como la Pascua en recordación de la pasada liberación egipcia y de la futura pasión de Cristo, que pasó, y nos introduce en el descanso del sábado espiritual. Por esto, omitidas todas las demás solemnidades y sacrificios, de sólo el sábado se hace mención en los preceptos del decálogo.

3. Dice el Apóstol: "Los hombres suelen jurar por algo mayor que ellos, y el juramento pone entre ellos fin a toda controversia y les sirve de garantía". He aquí por qué el juramento es común a todos, y por esto el desorden en el juramento está

ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati. Et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda, primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati: unde Ex .20,11 pro ratione huius praecepti ponitur: "Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram", etc. Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam: quae etiam figurabatur per observantiam sabbati; unde dicitur Is. 58,13: "Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum". Haec enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia, sicut celebratio Phase propter beneficium praeteritae liberationis ex Aegypto, et propter futuram passionem Christi quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, praetermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta decalogi.

Ad tertium dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Heb. 6,16, "homines per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum". Et ideo, quia iuramentum est omnibus commune, propter hoc prohibitio inordinationis

circa iuramentum, specialiter praecepto decalogi prohibetur. Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos: unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta decalogi. Quamvis etiam, quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur, "Non assumes nomen Dei tui in vanum", prohibeatur falsitas doctrinae: una enim Glossa [19] exponit: "Non dices Christum esse creaturam".

prohibido con un precepto del decálogo. El pecado de falsa doctrina es de pocos, y por eso no era preciso hacer mención de él entre los preceptos del decálogo. Aunque todavía se pueden entender prohibidas en estas palabras: "No tomarás en vano el nombre de tu Dios", las doctrinas falsas, según la exposición de la Glosa, que dice: "No dirás que Cristo es criatura".

Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat: et ideo praecepta prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari: eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae. Et ideo non ponitur sub praecepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur nisi parentibus. Parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso. Filius etiam est aliquid patris; et "patres amant filios ut aliquid ipsorum", sicut dicit Philosophus, in VIII "Ethic." [20] Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum (cf. ad 1).

4. La razón natural luego dicta al hombre que no debe hacer injuria a nadie, y por eso los preceptos del decálogo que prohiben hacer daño se extienden a todos. Pero la razón no dicta con la misma prontitud que se deba hacer algo en favor de otro, si no es que le sea debido. El deber del hijo para con el padre es tan claro, que no hay modo de negarlo, por ser el padre principio de la generación y del ser y, además, de la crianza e instrucción. Por esto no se impone en los preceptos del decálogo ninguno sobre prestar beneficio u obsequio a nadie, fuera de los padres. No se ve que los padres sean deudores de los hijos por algún beneficio recibido, sino al contrario. El hijo, además, es algo del padre, y los padres aman a los hijos como algo suyo, según dice el Filósofo en la "Etica". Por estas razones no se da ningún precepto en el decálogo sobre el amor de los hijos, como no se da ninguno que regule las relaciones del hombre consigo mismo.

Ad quintum dicendum quod delectatio adulterii, et utilitas divitiarum, sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis. Et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, quia proximus et veritas naturaliter amantur: et non desiderantur nisi propter aliud. Et ideo non oportuit circa

5. El deleite del adulterio y la utilidad de las riquezas son cosas de suyo apetecibles, pues tienen razón de bienes deleitables o útiles; por esto fué necesario prohibir no sólo la obra, sino también el deseo. Pero el homicidio y la falsedad inspiran de suyo horror (naturalmente amamos al prójimo y la verdad) y no se desean sino por otra cosa. No fué, pues, necesario prohibir en el pecado de

[19] *Interlin.* ex ISIDORO, *Quest. in Vet. Test.* in Ex.20,7: ML 83,301
[20] C.12 n.2 (Bk 1161b19): S.Th., lect.12.

homicidio o de falso testimonio sino la obra, no el pensamiento.

6. Según dijimos antes, todas las pasiones de la potencia irascible se derivan de la concupiscible, y así en los preceptos del decálogo, que son como los primeros elementos de la ley, no había por qué hacer mención de las pasiones irascibles, sino sólo de las concupiscibles.

ea peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum quod, sicut supra (q.25 a.1) dictum est, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis. Et ideo in praeceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ARTICULO 6

Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi [a]

Si los preceptos del decálogo están debidamente ordenados

Dificultades. Parece que no están bien ordenados los preceptos del decálogo.

1. Es razonable que el amor del prójimo se anteponga al amor de Dios, por cuanto el prójimo nos es más conocido que Dios, según dice San Juan: "Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve". Pero los tres primeros preceptos pertenecen al amor de Dios, los otros siete al amor del prójimo; luego no están bien ordenados los preceptos del decálogo.

2. Por los preceptos afirmativos se imponen ciertos actos de virtud; por los negativos se prohiben los actos de los vicios; pero, según Boecio, antes se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes; luego, entre los preceptos que miran al prójimo, antes se han de poner los preceptos negativos que los afirmativos.

3. Los preceptos de toda ley tienen por objeto los actos humanos; pero antes son los actos de la mente que los de la boca y de las obras;

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem praecepta decalogi (Ex. 20; Deut. 5,7-22).

1. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus; secundum illud I Io. 4,20: "Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?" Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta decalogi ordinantur.

2. Praeterea, per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum, per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boetium, in Commento "Praedicamentorum" [b], prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

3. Praeterea, praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris vel exterioris operis. Ergo incon

---

[a] 2-2 q.122 a.2 ad 5; *Sent.* 3 d.37 a.2 q.3.

[b] *In Categ. Arist.* l.4 c.De oppos. § Amplius in contrariis: ML 64,277.

venienti ordine praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 13,1: "Quae a Deo sunt, ordinata sunt". Sed praecepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est (a.3). Ergo convenientem ordinem habent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3; 5 ad 1), praecepta decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto *contrarium est gravius et magis rationi repugnans*. Manifestum est autem quod, cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate se habeat circa finem. Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinare ad Deum: cum eius contrarium sit gravissimum. Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat. Tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu si miles, infideliter agens, cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci: et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In praeceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus magis est debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum, primo ponitur praeceptum perti-

luego no está bien puesto al fin de todos el precepto de no codiciar, que toca a la mente.

Por otra parte está la sentencia de San Pablo: "Lo que procede de Dios procede en buen orden"; pero los preceptos del decálogo proceden de Dios inmediatamente, como queda dicho; luego están bien ordinados.

Respuesta. Según queda dicho, los preceptos del decálogo versan sobre aquellas cosas que presto se ofrecen a la mente humana. Ahora bien, es evidente que tanto una cosa es más pronto aceptada por la razón cuanto su contraria es más grave y más se opone a la misma razón. Y, como el orden de la razón tome su principio del fin, resulta más contra razón que el hombre no guarde el debido orden con relación a su fin. Pues el fin de la vida humana es la sociedad con Dios, y así primero debieron ordenarse los preceptos del decálogo por los que el hombre se ordena a Dios, puesto que su contrario es gravísimo. Así como en un ejército, que se subordina al general en jefe como a su fin, ante todo el soldado debe subordinarse al general, y la insubordinación contra éste es gravísima; secundariamente debe someterse también a los otros oficiales.

Entre los preceptos que ordenan al hombre a Dios ocupa el primer lugar el que impone al hombre la fidelidad a Dios y excluye toda relación con sus enemigos; el segundo, el que le prescribe la reverencia a Dios; el tercero, el que señala el servicio que debe prestarle. Mayor crimen es en el ejército la desealtad del soldado que pacta con el enemigo que el que falta al respeto a su general, y esto es más grave que negarle el saludo.

De los preceptos que miran al prójimo es evidente que más repugna a la razón y es más grave pecado el desorden contra las personas de quien es más deudor. Por eso, de los preceptos que miran al prójimo se pone

ante todo el que toca a los padres. En los otros preceptos también es manifiesto el orden, atendiendo a la gravedad de los pecados, pues más grave es el pecado de obra que el de palabra, y más el de palabra que el de pensamiento. Y, entre los pecados de obra, más grave es el homicidio, por el que se priva a un hombre de la vida, que el adulterio, por el que se introduce la duda sobre la legitimidad de la prole que ha de nacer; y el adulterio es más grave que el hurto, por el que se priva de los bienes materiales.

Soluciones. 1. Aunque para los sentidos el prójimo sea más conocido que Dios, sin embargo, el amor de Dios es la razón del amor del prójimo, como se mostrará más adelante. Por eso, los preceptos que nos ordenan a Dios deben ir primero.

2. Como Dios es causa universal y principio de la existencia de todas las cosas, así el padre es principio de la existencia del hijo; y por eso, con razón se pone el precepto que mira a los padres después de los que miran a Dios.

La objeción tiene valor cuando la afirmación y la negación pertenecen al mismo orden de obra, si bien, aun en este caso, no tenga omnímoda eficacia; pues, aunque en la ejecución de la obra primero se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes, según el salmo: "Apártate del mal y haz el bien", y en Isaías: "Cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien", todavía en nuestro conocimiento antes es la virtud que el pecado, pues "por la rectitud se conoce la torcedura" —dice Aristóteles—. Y San Pablo escribe: "Por la ley tenemos el conocimiento del pecado", y conforme a esto los preceptos afirmativos han de ir antes.

Pero no es ésta la razón del orden, sino la expuesta, ya que de los preceptos que miran a Dios, que son

nens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum. Gravius est enim, et magis rationi repugnans, peccare opere quam ore, et ore quam corde. Et inter peccata operis, gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nasciturae; et adulterium gravius quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut *infra* patebit [22]. Et ideo praecepta ordinantia ad Deum, fuerunt praeordinanda.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita etiam pater est principium quoddam essendi filio. Et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum, ponitur praeceptum pertinens ad parentes.

Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis, prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Ps. 33,15 "Declina a malo, et fac bonum", et Is. 1,16 sq., "Quiescite agere perverse, discite benefacere"; tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia, "per rectum cognoscitur obliquum", ut dicitur in I "De anima" [23]. "Per legem autem cognitio peccati", ut Rom. 3,20 dicitur. Et secundum hoc, praeceptum affirmativum debuisset primo poni.

Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra (in c) posita est. Quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur praeceptum

---

[22] 2-2 q.25 a.1; q.26 a.2.
[23] C. 5 n.16 (Bk 411a5): S.Th., lect.12.

affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum quod peccatum cordis etsi sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

los de la primera tabla, el último es el afirmativo, porque su transgresión trae consigo menor reato.

3. Aunque el pecado de pensamiento sea primero en la ejecución, sin embargo, su prohibición no está tan al alcance de la razón.

ARTICULO 7

Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur [a]

Si los preceptos del decálogo están debidamente redactados

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod praecepta decalogi inconvenienter tradantur (Ex. 20; Dent. 5,7-22).

1. Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia de qua ordinat praeceptum decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa et quaedam negativa.

2. Praeterea, Isidorus dicit [24] quod "omnis lex ratione constat". Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio praecepto.

3. Praeterea, per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus praeceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Praeterea, lex vetus dicitur "lex timoris", inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni

Dificultades. Parece que no están bien redactados los preceptos del decálogo.

1. Los preceptos afirmativos inducen a los actos de virtud, mientras que los negativos retraen de los actos viciosos. Pero en cualquier materia siempre se oponen las virtudes y los vicios; luego en cualquier materia sobre que verse un precepto, debía ponerse el precepto afirmativo y el negativo. Por eso no está bien que unos sean afirmativos y otros negativos.

2. Dice San Isidoro que "toda ley está fundada en la razón". Pero todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley divina; luego en todos debió asignarse la razón del precepto, y no sólo en el primero y el tercero.

3. Por la observancia de los preceptos merece uno premio de Dios. Ahora bien, las promesas divinas tienen por objeto los premios de los preceptos; luego debió asignarse a cada precepto su premio, y no al primero y al cuarto solamente.

4. La ley antigua se llama "ley de temor", por cuanto inducía a la observancia de los preceptos mediante las amenazas de las penas; pero todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley antigua; luego en todos debió señalarse la pena corres-

[a] 2-2 q.122 a.2-6; *Sent.* 3 d.37 a.2 q.1.

[24] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,130; l.5 c.3: ML 82,199.

pendiente, y no sólo en el primero y el segundo.

3. Todos los preceptos de Dios deben retenerse en la memoria, como se dice en los Proverbios: "Escríbelos en las tablas de tu corazón". Luego no está bien que en solo el precepto tercero se haga mención de la memoria. De todo esto resulta claro que los preceptos del decálogo no están bien redactados.

Por otra parte está lo que se dice en la Sabiduría: "Dios hizo todas las cosas en número, peso y medida"; mucho más debió de guardar la forma conveniente en la redacción de los preceptos de su ley.

Respuesta. En los preceptos de la divina ley se contiene la máxima sabiduría de Dios; por lo cual se dice en el Deuteronomio: "Esta es vuestra sabiduría e inteligencia ante los pueblos". Pero es propio del sabio disponer todas las cosas con el modo y orden debidos; luego es evidente que los preceptos de la ley están bien redactados.

Soluciones. 1. A una afirmación se sigue la negación de su opuesto; pero no siempre se sigue de la negación de un opuesto la afirmación del otro. Si una cosa es blanca, se sigue que no es negra; pero no se sigue que sea blanca de que no sea negra, porque la negación se extiende más que la afirmación. De aquí es que el "no se ha de hacer injuria", que es de los preceptos negativos, se extiende a muchas más personas, según el dictamen de la razón, que el deber de prestar a otro un obsequio o un beneficio. Pues la razón dicta que el hombre es deudor de un beneficio u obsequio respecto de aquel de quien recibió beneficios, si no los recompensó ya. Pero hay dos cuyos beneficios jamás se pueden suficientemente recompensar, que son Dios y los padres, según se dice en el libro octavo de la "Etica". Por

comminatio poenae, et non solum in primo et secundo.

5. Praeterea, omnia praecepta Dei sunt in memoria retinenda: dicitur enim Prov. 3,3: "Describe ea in tabulis cordis tui". Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria. Et ita videntur praecepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11,21, quod "Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura". Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

Respondeo dicendum quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur: unde dicitur Deut. 4,6: "Haec vestra sapientia et intellectus coram populis". Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi: non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, "Si est album, non est nigrum": non tamen sequitur, "Si non est nigrum, ergo est album": quia ad plura esse extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum iniuriam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui obsequium vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII "Ethic."[23]. Et ideo sola duo

[23] C. 14 n. 4 (Bk 1163b15): S.Th., lect.14

praecepta affirmativa ponuntur: unum de honoratione parentum: aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum quod illa praecepta quae sunt pure moralia, habent manifestam rationem: unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam praeceptis additur caeremoniale, vel determinativum praecepti moralis communis: sicut in primo praecepto, "Non facies sculptile"; et in tertio praecepto determinatur dies sabbati. Et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo in illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas. Et ideo praecepto de honore parentum additur promissio. Similiter etiam praecepto de prohibitione idololatriae: quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum daemonibus initum.

Ad quartum dicendum quod poenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum ut dicitur in X "Ethic." [26]. Et ideo illis solis praeceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam, propter generalem consuetudinem gentium. Et similiter sunt etiam homines proni ad periurium, propter frequentiam iuramenti. Et ideo primis duobus praeceptis adiungitur comminatio.

Ad quintum dicendum quod praeceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii praeteriti. Et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria.— Vel quia praeceptum de sabbato

esto sólo se señalan dos preceptos afirmativos, uno sobre el honor de los padres y otro sobre la santificación del sábado, en memoria de los beneficios divinos.

2. Los preceptos puramente morales son de suyo evidentes, y así no fué preciso señalar su razón; pero en algunos preceptos morales se añade a la razón moral otra ceremonial, como en el primer precepto: "No te harás imágenes talladas", y en el tercero, en que se determina el día del sábado; y así en uno y otro caso debió asignarse la razón.

3. De ordinario, los hombres tratan de lograr con sus actos alguna utilidad. Por esto fué necesario añadir la promesa de algún premio en aquellos preceptos de que no parece seguirse ninguna utilidad o que no parecen ser impedimento de ningún provecho. Y como de los padres, que van declinando en la vida, no hay lugar a esperar ningún provecho, por eso se añade la promesa al precepto de honrar a los padres. Igualmente en el precepto que prohibe la idolatría, porque en él parecía impedirse alguna aparente utilidad que los hombres creen poder lograr de su pacto con los demonios.

4. Son necesarias las penas contra aquellos que son inclinados al mal, según se dice en el libro décimo de la "Etica"; y así, sólo en aquellos preceptos se añade la pena en los que existe la inclinación al mal. Lo eran los hombres a la idolatría por la general costumbre, e igualmente lo eran al perjurio por la frecuencia del juramento. Por esto en los dos primeros preceptos se añade la amenaza.

5. Se dió el precepto sabático en memoria de un beneficio pasado, y *por esto especialmente* se hace mención de la memoria de él. -O porque el precepto sabático lleva consigo

[26] C.9 n.9 (Bk 1180a4) : S.Th., lect.14.

una determinación que no es de la ley natural, y así necesitaba este precepto de una amonestación especial.

habet determinationem adiunctam quae non est de lege naturae; et ideo hoc praeceptum speciali admonitione indiguit.

ARTICULO 8

Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia [a]

Si son dispensables los preceptos del decálogo

Dificultades. Parece que son dispensables los preceptos del decálogo.

1. Esos preceptos son de derecho natural; pero el derecho natural puede flaquear en algunos casos y es mudable, según dice el Filósofo. Precisamente ese defecto de la ley en algunos casos es la razón de la dispensa, según queda dicho atrás. Luego en los preceptos del decálogo hay lugar para la dispensa.

2. La misma proporción existe entre el hombre y la ley que él da, y entre Dios y la ley por El promulgada. Pero el hombre puede dispensar en las leyes por él establecidas; luego parece que Dios pueda también dispensar en los preceptos del decálogo, establecidos por El. Y como los prelados hacen en la tierra las veces de Dios, según dice el Apóstol: "Pues lo que yo perdono, si algo perdono, por amor vuestro lo perdono en la presencia de Cristo". Luego los prelados pueden dispensar en los preceptos del decálogo.

3. Entre los preceptos del decálogo está la prohibición del homicidio; pero en este precepto parece que dispensan los hombres, cuando, en virtud de un precepto de ley humana, los malhechores o enemigos lícitamente son condenados a muerte; luego los preceptos del decálogo son dispensables.

4. Entre los preceptos del decálogo está la observancia del sábado.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praecepta decalogi sint dispensabilia.

1. Praecepta enim decalogi sunt de iure naturali. Sed iustum naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit, in V "Ethic." [27]. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra (q.96 a.6; q.97 a.4) dictum est. Ergo in praeceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Praeterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in praeceptis legis quae homo statuit. Ergo, cum praecepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed praelati vice Dei funguntur in terris: dicit enim Apostolus, II ad Cor. 2,10: "Nam et ego, si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi". Ergo etiam praelati possunt in praeceptis decalogi dispensare.

3. Praeterea, inter praecepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto praecepto videtur dispensare per homines; puta cum, secundum praeceptum legis humanae, homines licite occiduntur, puta malefactores vel hostes. Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Praeterea, observatio sabbati continetur inter praecepta

---

[a] *Supra* q.94 a.5 ad 2; 2-2 q.104 a.5 ad 2; *Sent.* 1 d.47 a.4; 3 d.37 a.4; *De malo* q.3 a.1 ad 17; q.15 a.1 ad 8.

[27] C.7 n.2 (BK 1134b29): S.Th., lect.12

decalogi. Sed in hoc praecepto fuit dispensatum: dicitur enim I Mach. 2,41: "Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum". Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

Pero este precepto lo hallamos dispensado ya en el libro de los Macabeos: "Y tomaron aquel dia esta resolución: Todo hombre, quienquiera que sea, que en dia de sábado viniera a pelear con nosotros, será de nosotros combatido". Luego son dispensables los preceptos del decálogo.

Sed contra est quod dicitur Is. 24,5: quidam reprehenduntur de hoc quod "mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum": quod maxime videtur intelligendum de praeceptis decalogi. Ergo praecepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

Por otra parte, leemos en Isaías que algunos son reprendidos de que "traspasaron la ley, falsearon el derecho, rompieron la alianza eterna". Todo esto parece se debe entender de los preceptos del decálogo. Luego estos preceptos no pueden mudarse por dispensa.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.96 a.6; q.97 a.4) dictum est, tunc in praeceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus in quo, si verbum legis observetur, contrariatur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae et virtutis; huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris: et ideo indispensabilia sunt. Puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, nequo proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste vel malo; huiusmodi praecepta essent indispensabilia. Sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus praeceptis dispensatio posset fieri; inquantum per omissionem huiusmodi praeceptorum in aliquibus casibus, non fieret praeiudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris. Puta si, ad conservationem reipublicae, statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam

Respuesta. Según se dijo atrás, hay lugar a la dispensa cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador. Ahora bien, la intención del legislador mira primero y principalmente al bien común; luego, a conservar el orden de la justicia y de la virtud, por el cual se conserva el bien común y se llega a él. Si, pues, se dan algunos preceptos que encierran la misma conservación de ese bien común y el orden mismo de la justicia y de la virtud, tales preceptos contienen la intención del legislador y no admiten dispensa alguna. Por ejemplo, si en la comunidad se diera un decreto de que nadie destruyese el Estado ni entregase la ciudad a los enemigos, que nadie ejecutase cosa mala o injusta, tales preceptos no serían dispensables. Pero si se diesen algunos preceptos ordenados al logro de estos fines, en los que se determinasen algunas especiales medidas, tales preceptos serían dispensables, por cuanto en algunos casos la no observancia de estos preceptos no traería ningún perjuicio a los que contienen la intención del legislador. Por ejemplo, si para la conservación del Estado se estableciese en una ciudad que, de cada barrio, algunos ciudadanos hiciesen guardia para la defensa de la ciudad asediada, se po-

dría dispensar a algunos mirando a mayor utilidad.

Pues bien, los preceptos del decálogo contienen la misma intención del legislador, esto es, de Dios, pues los preceptos de la primera tabla, que se refieren a Dios, contienen el mismo orden al bien común y final, que es Dios. Los preceptos de la segunda tabla contienen el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, a saber, que a ninguno se haga perjuicio y que se dé a cada uno lo que le es debido. En este sentido se han de entender los preceptos del decálogo. De donde se sigue que absolutamente excluyen la dispensa.

Soluciones. 1. No habla el Filósofo del derecho natural, que contiene el mismo orden de la justicia. Esto nunca falta, porque la justicia siempre se ha de guardar; habla de determinados modos de guardar la justicia, que pueden flaquear en algunos casos.

2. Dice el Apóstol: "Dios permanece siempre fiel, que no puede negarse a sí mismo". Pero se negaría si suprimiese el orden de su justicia, siendo El su misma justicia. Por esto no puede Dios dispensar que el hombre no guarde el orden debido con Dios o que no se someta al orden de su justicia, aun en aquellas cosas que deben observar unos con otros.

3. Se prohibe en el decálogo el homicidio en cuanto implica una injuria, y, así entendido, el precepto contiene la misma razón de la justicia. La ley humana no puede autorizar que lícitamente se dé muerte a un hombre indebidamente. Pero matar a los malhechores, a los enemigos de la república, eso no es cosa indebida. Por tanto, no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohibe en el precepto del decálogo, como dice San Agustín. — Igualmente, que se quite a uno lo que es suyo cuando

civitatis obsessae; posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem.

Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; praecepta autem secundae tabulae continent ipsum ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non loquitur de iusto naturali quod continet ipsum ordinem iustitiae; hoc enim nunquam deficit, "iustitiam esse servandum". Sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiae, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit, II ad Tim. 2,13: "Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest". Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret cum ipse sit ipsa iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum quod occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto decalogi: nec talis occisio est homicidium, quod praecepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in I "De lib. arb."[28].—Et similiter si alicui auferatur quod suum erat,

[28] C. 5: ML 32,1226

si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur.

Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia (Ex. 12,35), non fuit furtum: quia hoc eis debebatur ex sententia Dei.—Similiter etiam Abraham, cum consensit occidere filium (Gen. 22), *non consentit in homicidium*: quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est Dominus vitae et mortis. Ipse enim *est qui poenam mortis infligit* omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis: cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus.—Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram (Os. 1,2), non est moechatus nec fornicatus: quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii.

Sic igitur praecepta ipsa decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile: quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei: non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum quod illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam; sicut Dominus probat, Mt. 12,3 sqq.

ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibidos en el decálogo.

Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina.—Asimismo, cuando Abrahán consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homicidio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fué quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios.—Oseas, llegándose a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adúltera, no cometió adulterio ni fornicación, porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio.

En fin, que los preceptos del decalogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas.

4. Aquella resolución fué más bien una interpretación del precepto que una dispensa. No se puede decir que viole el sábado el que ejecuta una obra necesaria para la salud de los hombres, como el Señor lo prueba.

ARTICULO 9

Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis [a]

Si el modo de la virtud cae bajo el precepto

Dificultades. Parece que, en efecto, el modo de la virtud caiga también bajo el precepto.

1. Consiste este modo en que uno ejecute con justicia las cosas justas, con fortaleza las fuertes, etc.; pero en el Deuteronomio se prescribe: "Ejecutarás justamente lo que es justo". Luego el modo de la justicia cae bajo el precepto.

2. Principalmente cae bajo el precepto lo que es de intención del legislador. Pero la intención del legislador mira en esto principalmente a hacer los hombres virtuosos, como se dice en el libro segundo de la "Etica". Y es propio del virtuoso obrar virtuosamente; luego el modo de la virtud cae bajo el precepto.

3. El modo de la virtud parece que consiste en que uno obre con espontaneidad y con placer; pero esto cae bajo el precepto de la ley divina, pues se dice en el salmo: "Servid al Señor con alegría". Y en la segunda a los Corintios: "No con tristeza o por necesidad, pues Dios ama al que da con alegría". Sobre las cuales palabras dice la Glosa: "Lo bueno que hicieras, hazlo con alegría, y entonces lo harás bien; si lo ejecutas con tristeza, la obra sale de ti, pero no la haces tú". Luego el modo de la virtud cae bajo el precepto.

Por otra parte, nadie puede obrar como el virtuoso si no posee el hábito de la virtud, como lo declara el Filósofo. Ahora bien, el que traspasa el precepto de la ley se hace acreedor a la pena. Luego se seguirá que

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod modus virtutis cadat sub praecepto legis.

1. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deut. 16,20 praecipitur: "Iuste quod iustum est exequeris". Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

2. Praeterea, illud maxime cadit sub praecepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc principaliter fertur ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II "Ethic." [29]. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

3. Praeterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub praecepto legis divinae: dicitur enim in Ps. 99,2: "Servite Domino in laetitia"; et II ad Cor. 9,7: "Non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus"; ubi Glossa [30] dicit: "Quidquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc bene facis: si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis". Ergo modus virtutis cadit sub praecepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis; ut patet per Philosophum, in II [31] et V "Ethic." [32]. Quicumque autem transgreditur praecep-

---

[a] *Supra* q.96 a.3 ad 2; 2-2 q.44 a.4 ad 1; *Sent.* 2 d.28 a.3; 4 d.15 q.3 a.4 q.1 ad 3.

[29] C.1 n.5 (BK 1103b3): S.TH., lect.1.

[30] *Ordin. super Ps.* 91,4 et II Cor. 9,7; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.91,4: ML 37,1174.

[31] C.4 n.1 (BK 1105a17): S.TH., lect.4.

[32] C.2 n.8 (BK 1135b24): S.TH., lect.13.

tum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

quien no tiene el hábito de la virtud, en cuanto hace merece castigo, lo que es contra la intención del legislador, que mira, acostumbrando al hombre a las obras buenas, inducirle a la virtud. Luego el modo de la virtud no cae bajo el precepto.

Respondeo dicendum quod, sicut *supra* (q.90 a.3 ad 2) dictum est, praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur X "Ethic." [33]: nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare: quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus: quia "homines vident ea quae parent", ut dicitur I Reg. 16,7. Sed solus Deus, qui est lator legis divinae est iudicare de interioribus motibus voluntatum; secundum illud Ps. 7,10: "Scrutans corda et renes Deus".

Respuesta. Según queda dicho atrás, el precepto de la ley tiene fuerza coactiva, y así, cae bajo el precepto aquello a que fuerza la ley. Esta fuerza de la ley viene del temor de la pena, como se dice en el libro décimo de la "Etica", pues, propiamente hablando, cae bajo el precepto lo que lleva señalada una sanción. Sobre la imposición de la pena, de un modo procede la ley divina y de otro la humana. No se impone pena sino sobre aquellas cosas de que el legislador puede juzgar, pues la ley impone el castigo en virtud de un juicio. El hombre, el autor de la ley humana, no puede juzgar sino de los actos exteriores, porque el hombre ve las cosas que aparecen al exterior, como se dice en el primero de los Reyes; y sólo Dios, autor de la ley divina, puede juzgar de los movimientos interiores de la voluntad, según lo del salmo: "Dios escudriña el corazón y los riñones".

Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem, a lege divina sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero, nec a lege humana nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum, in II "Ethic." [34]. Quorum primum est, "si aliquis operetur sciens". Hoc autem diiudicatur et a lege divina et a lege humana. Quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam.

Según esto, hemos de decir que el modo de la virtud en parte lo consideran la ley humana y la divina; en parte, sólo la ley divina, no la humana; en parte, ni la divina ni la humana. En tres cosas consiste el modo de la virtud, según el Filósofo. La primera, en obrar "conscientemente". Esto lo toman en cuenta tanto la ley divina como la humana, pues lo que uno hace con ignorancia lo ejecuta accidentalmente. Por esto, de las cosas ejecutadas con ignorancia, algunas son juzgadas dignas de castigo o de perdón, tanto por la ley humana como por la divina.

Secundum autem est ut aliquis operetur "volens", vel "eligens et propter hoc eligens"; in quo im-

La segunda cosa es que uno obre "voluntariamente y por elección", es

[33] C.9 n.4.9.12 (BK 1179b11; 1180a3; a21): S.TH., lect.10.
[34] C.4 n.3 (BK 1105a31): S.TH., lect.4.

decir, por tal o cual motivo, lo que implica un doble movimiento, de la voluntad y de la intención, de los que se trató ya. Estas dos cosas no las juzga la ley humana, pero sí la divina. La ley humana no castiga al que quiere matar, pero no mata; lo castiga, sí, la ley divina, según lo que se lee en San Mateo: "Quien se irrita contra su hermano es reo de juicio".

La tercera cosa es que uno obre con "firmeza y constancia", pues esta firmeza es propia del hábito, cuando uno obra en virtud de un hábito radicado. Y cuanto a esto, el modo de la virtud no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni de la divina. Ni el hombre ni Dios castigan como transgresor del precepto al que rinde el honor debido a los padres, aunque no posea el hábito de la piedad.

Soluciones. 1. El modo de ejecutar un acto de justicia que cae bajo el precepto, es que se obre según el orden del derecho, no que se haga por hábito de justicia.

2. Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir los hombres a la virtud; la segunda es la obra que el precepto impone, la cual dispone y lleva a la virtud y es un acto de ésta. No es uno mismo el fin del precepto y aquello sobre que se da el precepto, como en las demás cosas no es uno mismo el fin y lo que al fin conduce.

3. Obrar sin tristeza la obra de virtud cae bajo el precepto de la ley divina, pues quien obra con tristeza no obra con voluntad. Pero obrar con placer u obrar con alegría, en cierto modo cae bajo el precepto, por cuanto la delectación nace del amor de Dios y del prójimo, que cae bajo el precepto, ya que el amor es causa de deleite; y en cierto modo no, por cuanto esta alegría nace del hábito. "La alegría en la obra es signo de un hábito formado", según se dice en el libro segundo de la "Etica". Pue-

portatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra (q.8.12) dictum est. Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum lex divina. Lex enim humana non punit eum qui vult occidere et non occidit: punit autem eum lex divina, secundum illud Mt. 5,22: "Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio".

Tertium autem est "ut firme et immobiliter habeat et operetur". Et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc, modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae neque legis humanae: neque enim ab homine neque a Deo punitur tanquam precepti transgressor, qui debitum honorem impendit parentibus, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum quod modus faciendi actum iustitiae qui cadit sub praecepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris: non autem quod fiat ex habitu iustitiae.

Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere; et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre: et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti et id de quo praeceptum datur: sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum quod operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub praecepto legis divinae: quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis: et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum; "delectatio" enim "operis est signum habi-

tus generati", ut dicitur in II "Ethic." [35]. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

de, pues, un acto ser deleitable, o por razón del fin, o por su conformidad con el hábito.

ARTICULO 10

Utrum modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis [a]

Si el modo de la caridad cae bajo el precepto

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis.

1. Dicitur enim Mt. 19,17: "Si vis ad vitam ingredi serva mandata": ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum in vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant; dicitur enim I ad Cor. 13,3: "Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest". Ergo modus caritatis est in praecepto.

2. Praeterea, ad modum caritatis proprio pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub praecepto: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 10,31: "Omnia in gloriam Dei facite". Ergo modus caritatis cadit sub praecepto.

3. Praeterea, si modus caritatis non cadit sub praecepto, ergo aliquis potest implere praecepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quae semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere praecepta legis sine gratia. Hoc autem est Pelagiani erroris; ut patet per Augustinum, in libro "De haeresibus" [36]. Ergo modus caritatis est in praecepto.

Dificultades. Parece que el modo de la caridad cae bajo precepto.

1. En San Mateo se lee: "Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos"; de donde parece seguirse que la guarda de los mandamientos basta para introducir en la vida eterna. Pero las buenas obras no bastan para introducir en la vida eterna, si no se hacen por caridad, pues se dice en la primera a los Corintios: "Si repartiese en comida a los pobres toda mi hacienda y si entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha". Luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

2. Pertenece al modo de la caridad que todas las cosas se hagan por Dios, pues dice el Apóstol: "Haced todas las cosas para gloria de Dios". Luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

3. Si de verdad el modo de la caridad no cae bajo el precepto, podrían cumplirse los preceptos de la ley sin caridad; pero lo que no se puede hacer sin caridad se puede hacer sin gracia, que siempre va unida a la caridad; luego alguno puede cumplir los preceptos de la ley sin gracia. Pero esto es un error pelagiano, según San Agustín en el libro "De las Herejías". En fin, que el modo de la caridad está incluido en el precepto

[a] *Sent.* 3 d.36 a.6; *De verit.* q.23 a.7 ad 3; q.24 a.12 ad 16; *De malo* q. [illegible] ad [illegible]

[35] C.3 n.1 (Bk 1104b3): S.Th., lect.3

[36] § 88: ML 42,47.

Por otra parte, quien no guarda un precepto peca mortalmente. Si, pues, el modo de la caridad cae bajo el precepto, se seguirá que quien ejecuta una obra y no lo hace por caridad, peca mortalmente. Y como el que no tiene caridad no obra por caridad, se seguiría que quien no tiene caridad peca en toda obra que ejecuta, aunque sea obra buena; lo cual es inaceptable.

Respuesta. Sobre este punto hubo opiniones contrarias. Sostuvieron unos que, en absoluto, el modo de la caridad cae bajo el precepto, y que no es imposible observar el precepto al que no tiene caridad, pues puede disponerse para que Dios se la infunda. Ni tampoco el que no tiene caridad peca mortalmente al hacer una obra buena, porque el precepto de obrar por caridad es precepto afirmativo, que no obliga siempre, sino en el tiempo en que tiene caridad.—Otros dijeron que el modo de la caridad no cae en ninguna manera bajo el precepto.

Ambas sentencias encierran algo de verdad. El acto de caridad se puede considerar de dos maneras: una, como acto de virtud considerado en sí mismo, y de este modo cae bajo aquel precepto de la ley que especialmente mira a la caridad, a saber: "Amarás al Señor, tu Dios" y "Amarás al prójimo como a ti mismo". Y cuanto a esto, dice verdad la primera sentencia, pues no es imposible observar este precepto que versa sobre los actos de caridad, pudiendo el hombre disponerse para tener esta caridad, y, una vez que la posea, puede usar de ella.

De otro modo se puede considerar el acto de caridad, a saber, como modo de las otras virtudes, en cuanto que todas se ordenan a la caridad, que "es el fin del precepto", según se dice en la primera a Timoteo.

Sed contra est quia quicumque non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub praecepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid et non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur quod quicumque non habet caritem peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariae opiniones [37]. *Quidam enim dixerunt* absolute modum caritatis esse sub praecepto. Nec est impossibile observare hoc praeceptum caritatem non habenti: quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter: quia hoc est praeceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet caritatem.—Alii vero dixerunt quod omnino modus caritatis non cadit sub praecepto.

Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. *Uno modo*, secundum quod est quidam actus per se. Et hoc modo cadit sub praecepto legis quod de hoc specialiter datur, scilicet, "Diliges Dominum Deum tuum" (Deut. 6,5), et, "Diliges proximum tuum" (Lev. 19, 18). Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc praeceptum observare, quod est de actu caritatis: quia homo potest se disponere ad caritatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti.

Alio modo potest considerari actus caritatis secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quae est "finis praecepti", ut dicitur I ad Tim. 1,5: dictum est enim su-

[37] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.*, 3 d.36 a.6.

pra [31] quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub praecepto: hoc est dictu, quod in hoc praecepto, "Honora patrem", non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habens caritatem, non efficitur transgressor huius praecepti: etsi sit transgressor praecepti quod est de actu caritatis, propter quam transgressionem meretur poenam.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dixit: "Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum"; sed "serva omnia mandata". Inter quae etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum quod sub mandato caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius praecepti quod est, "Honora parentes": sed ex vi huius praecepti, "Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo" (Deut. 3,5). Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi caritatis.

Ad tertium dicendum quod observare omnia praecepta legis homo non potest, nisi impleat praeceptum caritatis, quod non fit sine gratia. Et ideo impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

[31] Q.12 a.1 ad 3; a.4 ad 3

Ya hemos dicho atrás que la intención del fin es un modo formal del acto ordenado al fin. Así considerado, dice bien la sentencia segunda que el modo de la caridad no cae bajo el precepto. Por ejemplo, en el precepto "Honra a tu padre y a tu madre" no se incluye que se honre a los padres por caridad, sino sólo que se los honre. De suerte que quien honra a los padres, aunque no tenga caridad, no por eso es transgresor de este precepto, aun cuando lo sea del que mira al acto de la caridad, por lo cual merece su castigo.

Soluciones. 1. No dijo el Señor: "Si quieres entrar en la vida eterna, guarda uno de los mandamientos", sino: "Guarda todos los mandamientos"; entre los cuales está el mandamiento del amor de Dios y del prójimo.

2. En el precepto de la caridad se contiene que se ame a Dios de todo corazón, y de aquí nace que todas las cosas se enderecen a Dios. Por esto no puede cumplirse el precepto de caridad si no se enderezan a Dios todas nuestras obras. Así, pues, el que honra a los padres está obligado a honrarlos por caridad, no en virtud del precepto: "Honra a tu padre y a tu madre", sino del otro: "Amarás al Señor, tu Dios, de todo tu corazón". Y siendo estos dos preceptos afirmativos y que no obligan siempre, en todos los momentos, pueden obligar en diversos tiempos; y así puede ocurrir que uno, cumpliendo el precepto de honrar a los padres, no traspasa entonces el precepto sobre la omisión del modo de la caridad.

3. El hombre no puede cumplir todos los preceptos de la ley sin cumplir el precepto de la caridad, lo que no se hace sin la gracia. Por esto es imposible lo que Pelagio afirmó, que el hombre puede, sin la gracia, cumplir la ley.

ARTICULO 11

Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum [a]

Si están bien distinguidos los otros preceptos morales fuera de los preceptos del decálogo

Dificultades. No parece que estén bien distinguidos los otros preceptos morales fuera del decálogo.

1. Dice el Señor: "En estos dos preceptos se resumen la ley y los profetas". Pero estos dos preceptos están explicados en los diez del decálogo; luego no era necesario dar otros preceptos.

2. Los preceptos morales se distinguen de los judiciales y de los ceremoniales, según se dijo. Pero las determinaciones de los preceptos morales generales pertenecen a los judiciales y ceremoniales, y los preceptos morales están contenidos en el decálogo o se presuponen al decálogo, como se dijo ya; luego no está bien añadir nuevos preceptos a los del decálogo.

3. Los preceptos morales versan sobre los actos de todas las virtudes, como se dijo atrás. Pues, como se dan otros preceptos, fuera del decálogo, sobre latría, liberalidad, misericordia, castidad, así debían darse preceptos sobre otras virtudes, por ejemplo, sobre fortaleza, sobriedad, y otras tales; lo que, sin embargo, no hallamos. En resumen, que no están bien distinguidos en la ley los otros preceptos fuera del decálogo.

Por otra parte, dice el salmo: "La ley del Señor es inmaculada, que convierte las almas". Pero también por otros preceptos que se añaden al decálogo se conserva el hombre sin

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum.

1. **Quia ut Dominus dicit, Mt. 22,40: "In duobus praeceptis caritatis pendet omnis lex et prophetae". Sed haec duo praecepta explicantur per decem praecepta decalogi. Ergo non oportet alia praecepta moralia esse.**

2. **Praeterea, praecepta moralia a iudicialibus et caeremonialibus distinguuntur, ut dictum est (q.99 a.3). Sed determinationes communium praeceptorum moralium pertinent ad iudicialia et caeremonialia praecepta: communia autem praecepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo praesupponuntur, ut dictum est (a.3). Ergo inconvenienter traduntur alia praecepta moralia praeter decalogum.**

3. **Praeterea, praecepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra (a.2) dictum est. Sicut igitur in legem ponuntur praecepta moralia praeter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitem et misericordiam, et castitatem; ita etiam deberent poni aliqua praecepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia huiusmodi. Quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia praecepta moralia quae sunt praeter decalogum.**

Sed contra est quod in Ps. 18,8 dicitur: "Lex Domini immaculata, convertens animas". Sed per alia etiam moralia quae decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima

---

[a] Supra a.3.

eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia praecepta moralia tradere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (q.99 a.3) patet, praecepta iudicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent: quia antequam instituerentur, non videbatur differre utrum sic vel aliter fieret. Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra (a.3; a.4 ad 1) dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent: et haec sunt praecepta decalogi. Quaedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron.

Sed quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum quae non sunt manifesta; alia praecepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad praecepta decalogi, per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum: cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut. 18,10 sq.: "Non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem: nec sit maleficus atque incantator: nec pythones consulat neque divinos, et quaerat a mortuis veritatem". — Secundum autem praeceptum prohibet periurium. Superadditur autem et prohibitio blasphemiae, Lev. 24,15

mancha de pecado y el alma se convierte a Dios; luego a la ley tocaba dar otros preceptos morales.

Respuesta. Es manifiesto, por lo que se dijo en la cuestión precedente, que los preceptos judiciales y ceremoniales sólo tienen la fuerza de obligar de su institución, pues antes de ésta no importaba que una cosa se hiciera de esta o de aquella manera. Mas los preceptos morales tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural y aunque jamás sean establecidos por la ley. De éstos, unos son comunísimos y tan evidentes que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo y otros tales, que son fines de los otros preceptos, como se dijo anteriormente. Acerca de éstos no cabe error en el juicio de la razón. Otros hay que son más concretos, pero cuya razón el mismo pueblo al instante y con facilidad alcanza a ver; pero, como en ellos pueden aún errar algunos, por esto necesitan de promulgación. Tales son los preceptos del decálogo. Otros hay cuya razón no a todos es manifiesta, sino sólo a los sabios, y éstos han sido añadidos al decálogo y dados por Dios al pueblo por mediación de Moisés y Aarón.

Mas, porque los preceptos que son de suyo evidentes son medios para conocer los que no lo son, por esto los preceptos añadidos al decálogo se reducen a los de éste a modo de suplemento. Así, por ejemplo, al primer precepto, que prohibe el culto de los otros dioses, se añaden otros preceptos que prohiben cosas ordenadas al culto de los ídolos, como se ven en el Deuteronomio: "No haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego su hijo o una hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías, ni quien consulte a encantadores", etc.—El segundo precepto prohibe el perjurio, al que se añade la prohibición de la blasfemia y de las doctrinas falsas. Al precepto tercero añádense todos

los preceptos ceremoniales.—Al cuarto, que manda honrar a los padres, se añade el de honrar a los ancianos, según se lee en el Levítico: "Alzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano", y en general todos los preceptos que inducen a respetar a los mayores o a prestar favores, sea a los iguales, sea a los menores.—Al quinto precepto, que prohibe el homicidio, se añade la prohibición del odio o de cualquier atentado contra el prójimo, según aquello del Levítico: "No depongas contra la sangre de tu prójimo". Asimismo, la prohibición del odio fraterno, según el Levítico: "No aborrezcas a tu hermano en tu corazón".—Al sexto precepto, en que se condena el adulterio, se añade la prohibición del meretricio, según el Deuteronomio: "No habrá prostituta entre las hijas de Israel, ni prostituto entre los hijos de Israel". Y asimismo se prohibe el vicio contra naturaleza, según el Levítico: "No te ayuntarás con hombre como con mujer; es una abominación; ni te ayuntarás con bestia; es una perversidad". — Al séptimo precepto, que condena el hurto, se añade la prohibición de la usura, según el Deuteronomio: "No darás a usura a tu hermano"; y la prohibición del fraude, según el Deuteronomio: "No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica", y en general todo cuanto tiende a cohibir la calumnia y la rapiña. En el octavo precepto, que prohibe el falso testimonio, se añade la prohibición del juicio falso, según el Exodo: "No te unas a los impíos para testificar en falso", "No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre"; la prohibición de la mentira: "Huye de toda mentira"; la prohibición de la detracción, según el Levítico: "No vayas sembrando la difamación entre el pueblo".—A los otros dos preceptos no se hace adición alguna, por cuanto en ellos la prohibición de la codicia es universal.

sq.; et **prohibitio falsae doctrinae, Dout. 13.—Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia.—Quarto autem praecepto, de honore parentum, superadditur praeceptum de honoratione senum, secundum illud Lev. 19,32, "Coram cano capite consurge, et honora personam senis"; et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus.—Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cuiuslibet violationis contra proximum, sicut illud Lev. 19,16, "Non stabis contra sanguinem proximi tui"; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud (ib., v.17), "Ne oderis fratrem tuum in corde tuo". — Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Dout. 23,17, "Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel"; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. 18,22 sq., "Cum masculo non commiscebis: cum omni pecore non coibis".—Septimo autem praecepto, de prohibitione furti adiungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud Dout. 23,19, "Non foenerabis fratri tuo ad usuram"; et prohibitio fraudis, secundum illud Dout. 25,13, "Non habebis in sacculo diversa pondera"; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent.—Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Ex. 23,2, "Nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies"; et prohibitio mendacii, sicut ibi subditur [v.7], "Mendacium fugies"; et prohibitio detractionis, secundum illud Lev. 19,16, "Non eris criminator et susurro in populis".—Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.**

Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quidem praecepta decalogi secundum manifestam rationem debiti: alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum quod praecepta caeremonialia et iudicialia sunt determinativa praeceptorum decalogi ex vi institutionis: non autem ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum quod praecepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra (q.90 a.2) dictum est. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune; et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur praecepta et decalogi et superaddita. De actu autem fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur: ut patet Deut. 20,3, ubi mandatur sacerdoti: "Nolite metuere, nolite cedere". Similiter etiam actus gulae prohibendus committitur monitioni paternae, quia contrariatur bono domestico: unde dicitur Deut. 21,20, ex persona parentum: "Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque convivils".

Soluciones. 1. De los preceptos del decálogo, unos se ordenan al amor de Dios y del prójimo por una razón de deber muy manifiesta, otros por razón menos clara.

2. Los preceptos ceremoniales y judiciales son determinaciones de los preceptos del decálogo en virtud de su institución, no en virtud del instinto natural, como los preceptos morales sobreañadidos al decálogo.

3. Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según dijimos ya. Y porque las virtudes que ordenan a otro pertenecen directamente al bien común, e igualmente la castidad, por cuanto el acto de la generación sirve al bien común de la especie, por esto se dan de estas virtudes los preceptos del decálogo, más los otros añadidos. De la fortaleza dan preceptos los capitanes, que exhortan a los soldados en la guerra emprendida por el bien común, como se ve en el Deuteronomio, donde se ordena que el sacerdote diga al pueblo: "No temáis, no os asustéis". Igualmente, la prohibición de los actos de la gula se encomienda a la autoridad del padre, por cuanto son contrarios al bien familiar; por donde en el Deuteronomio se ponen en boca del padre estas palabras: "Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho"...

ARTICULO 12

Utrum praecepta moralia veteris legis iustificarent [a]

Si justifican los preceptos morales de la ley antigua

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia veteris legis iustificarent.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 2,13: "Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed facto-

Dificultades. Parece que los preceptos morales de la ley vieja justifican.

1. Dice el Apóstol: "No son justos ante Dios los que oyen la ley; pero los cumplidores de ella, ésos son

[a] Supra q.98 a.1; *Sent.* 3 d.40 a.3; *In Gal.* 2 lect.4; 3 lect.4; *In Rom.* 2 lect.3; 3 lect.2.

declarados justos". Ahora bien, los cumplidores de la ley son los que cumplen sus preceptos; luego los preceptos de la ley cumplidos justifican.

2. Se dice en el Levítico: "Guardarás mis leyes y mis mandamientos; el que los cumpliere vivirá por ellos". Pero la vida espiritual proviene de la justicia; luego el cumplimiento de los preceptos de la ley justifica.

3. La ley divina es más eficaz que la humana; pero la ley humana justifica, pues se da cierta justicia en el cumplimiento de sus preceptos; luego los preceptos de la ley justifican.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La letra mata"; lo que, según San Agustín, se entiende de los preceptos morales; luego estos preceptos no justifican.

Respuesta. Como la palabra "sano" se aplica ante todo y con propiedad al que goza de salud, y después a lo que es signo de la salud o la conserva, así la palabra "justificación" significa primero y con propiedad el cumplimiento de la justicia, pero luego, aunque impropiamente, se aplica a lo que es signo de la justicia o dispone para ella. De estos dos modos es claro que justificaban los preceptos de la ley, los cuales, por una parte, preparaban a los hombres para recibir la gracia de Cristo, que justifica, y por otra, la significaban, pues, como dice San Agustín, "aun la vida del pueblo israelita era profética y figurativa de Cristo".

Pero, si hablamos de la justificación propiamente dicha, la justicia puede considerarse como hábito o como acto, y, según esto, la justificación se toma en dos sentidos: como propiedad del hombre que posee el hábito de la justicia o del que

res legis iustificabuntur". Sed factores legis dicuntur qui implent praecepta legis. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

2. Praeterea, Lev. 18,5 dicitur: "Custodite leges meas atque iudicia, quae faciens homo vivet in eis". Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

3. Praeterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana iustificat: est enim quaedam iustitia in hoc quod praecepta legis adimplentur. Ergo praecepta legis iustificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II ad Cor. 3,6: "Littera occidit". Quod secundum Augustinum, in libro "De spiritu et littera" [39], intelligitur etiam de praeceptis moralibus. Ergo praecepta moralia non iustificabant.

Respondeo dicendum quod, sicut sanum proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita iustificatio primo et proprie dicitur ipsa factio iustitiae; secundario vero, et quasi improprie, potest dici iustificatio significatio iustitiae, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod praecepta legis iustificabant; inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant; quia sicut dicit Augustinus, "Contra Faustum" [40], "etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa".

Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu; et secundum hoc, iustificatio dupliciter dicitur. Uno quidem modo, secundum quod ho-

[39] C.24: *ML* 44,215.
[40] I-2 q.21: *ML* 42,417.

mo fit iustus adipiscens habitum iustitiae. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur: ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiae executio. Iustitia autem, sicut et aliae virtutes potest accipi et acquisita et infusa, ut ex supradictis (q.63 a.4) patet. Acquisita quidem causatur ex operibus: sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam. Et haec est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum; secundum illud Rom. 4,2: "Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum". Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis. Et secundum hoc, praecepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando.

Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant: aliter tamen et aliter. Nam praecepta caeremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum Dei: in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divinae. Et ideo de huiusmodi praeceptis dicitur quod non iustificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. — Praecepta vero moralia et iudicialia continebant id quod erat secundum se iustum vel in generali, vel etiam in speciali. Sed moralia praecepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem quae est "omnis virtus", ut dicitur in V "Ethic."[4] Praecepta vero iudicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quae consistit circa contractus humanae vitae, qui sunt inter homines ad invicem.

practica obras de justicia. En este último sentido, justificación no es otra cosa que el ejercicio de la justicia. Además, la justicia, igual que las otras virtudes, puede ser adquirida e infusa, como queda dicho. La adquirida es causada por la repetición de actos; la infusa es causada por Dios mismo mediante su gracia. Esta es la verdadera justicia, de la que al presente hablamos, por la cual es uno justo ante Dios, según lo que se dice a los Romanos: "Si Abrahán fué justificado por las obras de la ley, tiene de qué gloriarse, pero no ante Dios". Ahora bien, esta justicia no puede ser producida por la práctica de los preceptos morales de la ley, que versan sobre actos humanos. Por consiguiente, ni los preceptos morales podían justificar, causando la justicia.

Pero, si la justificación se toma por la práctica de la justicia, en ese sentido todos los preceptos de la ley justificaban, porque contenían lo que de suyo es justo, aunque de diverso modo. Pues los preceptos ceremoniales contenían la justicia en general, por cuanto miraban al culto de Dios; pero en especial no contenían la justicia, sino sólo mediante la determinación de la ley divina. Por esto se dice de estos preceptos que no justificaban sino por la devoción y obediencia de quienes los practicaban.—Los preceptos morales y judiciales contenían lo que de suyo es justo, o en general o aun en especial; pero los morales contenían lo que de suyo es justo según la justicia general que abarca "toda virtud", como se dice en el libro quinto de la "Etica". Los preceptos judiciales determinaban la justicia especial, que trata de las relaciones de los hombres entre sí.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiae.

Soluciones. 1. El Apóstol tomó ahí justificación por cumplimiento de la justicia.

[4] C. 1 n. 15 (BK 1130b30): S.TH., lect. 2.

2. El hombre que cumplía los preceptos de la ley, puede decirse que vivía en ellos, pues no incurría en la pena de muerte que la ley infligía a los transgresores. En este sentido trae la cita el Apóstol.

3. Los preceptos de la justicia humana causan la justicia adquirida, de la cual no tratamos ahora, sino de la justicia que nos hace justos ante Dios.

Ad secundum dicendum quod homo faciens praecepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat. In quo sensu inducit hoc Apostolus, Gal. 3,12.

Ad tertium dicendum quod praecepta legis humanae iustificant iustitia acquisita: de qua non quaeritur ad praesens, sed solum de iustitia quae est apud Deum.

DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES EN GENERAL

1. Son los preceptos ceremoniales los que regulan la vida religiosa de Israel. Los códigos orientales que hasta el presente conocemos, y de los que algunos, como el sumerio y el hammurabiano, remontan a muchos siglos antes de Moisés, son códigos puramente civiles. La vida religiosa queda fuera de su ámbito. Pero el Pentateuco aspira a abarcarlo todo; aún más, la parte religiosa es en él la principal. Igual sucede en el Corán. Grave inconveniente, por cuanto imprime a las normas de la vida civil el sello de inmutabilidad que tiene todo lo sagrado, dificultando con esto el natural progreso del derecho humano, en consonancia con el de la vida social.

La razón de estos preceptos ceremoniales, o, para entendernos mejor, su sentido, es doble, el uno literal e histórico, el otro típico o figurativo.

Por ley moral está el hombre obligado a rendir culto a Dios. Los hebreos no dudan de este deber, y Moisés empieza por inculcárselo en los cuatro primeros preceptos de su código fundamental, el decálogo. Esos preceptos es preciso articularlos en forma adaptada a las exigencias de Dios, y también a la condición del pueblo y a su cultura. Las exigencias de Dios están sometidas, por disposición de su alta sabiduría, a la ley del progreso, a que está también sometida la divina revelación. Conforme a esta ley del progreso y a su realización en el Antiguo Testamento, hemos de apreciar el sentido moral de los preceptos ceremoniales.

La cultura del pueblo hebreo, a quien, excepto en religión y moral, no conocemos originalidad ninguna, hay que apreciarla por la cultura de los pueblos con quienes vivió en contacto. De aquí proviene que, en la disposición de su santuario, en la organización de su culto, en el ceremonial de sus sacrificios y en sus prácticas religiosas, la vida religiosa de Israel se parece mucho a la de los otros pueblos orientales. Entiéndase esto en lo que toca al elemento material, pues el elemento formal lo recibirá del concepto monoteísta de Dios, que le era propio.

La influencia de los pueblos vecinos es a veces de reacción. A Israel se prohiben ciertos ritos o prácticas de suyo indiferentes, porque los vecinos les daban un sentido incompatible con el monoteísmo israelita. Por todo esto es de grande importancia el estudio de las religiones orientales para determinar el sentido histórico de los ritos mosaicos.

2. Pero, además de esto, los apóstoles, los Padres, y con todos ellos Santo Tomás, atribuyen a los preceptos ceremoniales del código mosaico un sentido típico. Es decir, que, sobre expresar las ideas y sentimientos religiosos del pueblo hebreo, estos preceptos significaban otras cosas, que el pueblo no alcanzaba sino vagamente, tocantes al reino mesiánico.

Creemos que es Santo Tomás el único que nos ha dado una idea clara,

y precisa del sentido típico. Para ello parte de un principio evidente: la unidad del plan divino, al que pertenece la ley mosaica. Dios eligió a Israel y le señaló un alto destino: preparar el advenimiento del reino mesiánico y los orígenes del Mesías. Para esto tienen más importancia la vida religiosa y moral que la cultura humana, puesto que de preparar una vida moral y religiosa se trataba. Pero, como la vida material tiene su influencia, y a veces muy grande, en la vida espiritual, de aquí que no podía excluirse esa vida material de los planes divinos sobre la preparación de las promesas mesiánicas. Practicando Israel las ceremonias religiosas con el espíritu que en ellos había puesto el legislador inspirado, los fieles se unían a Dios cada vez más íntimamente, iban adquiriendo una vida religiosa y moral cada día más perfecta, se disponían para alcanzar la perfección consumada, que tendrían del Mesías.

Esas ceremonias, no por sí, sino por el espíritu que acompañaba su práctica, realizaban todo esto y venían a ser signos de las futuras realidades mesiánicas, que, según los planes divinos, eran su razón de ser.

Si queremos tener alguna norma segura para definir el sentido típico de los preceptos ceremoniales, será preciso que empecemos por definir su sentido histórico y el modo como podían influir mediante él en la vida religiosa y moral de los israelitas. Logrado esto, podremos establecer algún enlace entre esas ceremonias y los misterios mesiánicos, a que debían servir de preparación. Pero siempre será preciso tener presente que los misterios mesiánicos están obscuros en el Antiguo Testamento y que los sentidos típicos en concreto exceden la ciencia de los autores sagrados. Es el Espíritu Santo, autor principal de la Sagrada Escritura, quien se los propone y quien los revela luego como le place. Tal es la razón de que la exegesis típica, tan estimada en la Edad Media, sea tan insegura y variable y hoy poco cultivada.

3. Una cuestión propone el Angélico que a muchos sorprenderá: si han de ser muchos los preceptos ceremoniales de la ley mosaica. Para hacerse cargo de esta cuestión conviene recordar las palabras evangélicas en que el Señor declara pesada la ley, y dice que El viene a aligerarnos esa pesada carga. Y, si hemos de entender por qué son tantos los preceptos ceremoniales, es preciso que tengamos presente que la idea, para nosotros trascendente, de la omnipresencia de Dios, tenía para los antiguos una realidad más material. Los dioses lo llenaban todo, actuaban en todo, lo tocaban todo, y con esto venían a crear al hombre situaciones muy embarazosas. Los dioses eran santos, puros, y el hombre estaba manchado con muchas impurezas. He aquí otra fuente de tropiezos. La voluntad de los dioses y las normas por que rigen el mundo son inciertas; mas, por otra parte, como señores, tienen derecho a que se cuente con ellos y se les consulte en todo. Otra fuente más de dificultades para el hombre. Todo esto hacía de la religión algo tan complicado como hoy no nos podemos imaginar.

De esta ley no se eximía Israel, aunque su religión fuera más perfecta que la de los otros pueblos. La madre que daba a luz quedaba por esto mismo impura por espacio de cuarenta días si daba a luz un varón, y por sesenta si era una hembra. De esta impureza participaba la criatura recién nacida. Si era primogénito, Dios reclamaba sobre sí especiales derechos, que era preciso satisfacer.

El labrador no era libre para sembrar su campo de las semillas que bien le pareciera. Si plantaba árboles, no podía aprovecharse de sus frutos hasta haber satisfecho los derechos de Dios. Tampoco el ganadero podía tratar libremente su ganado, porque la religión se lo prohibía y

además declaraba santos los primeros frutos del vientre de sus ganados. Un gobernante o un general no podían aventurarse a tomar una decisión importante sin consultar antes la voluntad de Dios. Y no digamos de los sacerdotes, obligados a ejecutar con toda puntualidad el ceremonial bajo la pena de atraer sobre sí las iras de Dios, como los hijos de Aarón, muertos por haber empleado fuego profano, o el sacerdote Oza, por haber extendido la mano sobre el arca, que estaba a punto de caer del carro en que era llevada.

Todo esto exigía gran cantidad de preceptos suficientes para poner al hombre en regla con su Dios en tantas y tan variadas circunstancias.

4. La división de estos preceptos en sacrificios, cosas sagradas, sacramentos y observancias, es muy razonable y adecuada.

CUESTION 101

(In quatuor articulos divisa)

De praeceptis caeremonialibus secundum se

De los preceptos ceremoniales en sí mismos

Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus (cf. q.100 introd.). Et primo, de ipsis secundum se; secundo, de causa eorum (q.102); tertio, de duratione ipsorum (q.103).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: quae sit ratio praeceptorum caeremonialium.

Secundo: utrum sint figuralia.

Tertio: utrum debuerint esse multa.

Quarto: de distinctione ipsorum.

Luego hemos de tratar de los preceptos ceremoniales; primero, en sí mismos; segundo, en sus causas; tercero, de su duración.

Sobre lo primero investigaremos cuatro cosas:

Primera: cuál sea la razón de los preceptos ceremoniales.

Segunda: si son figurativos.

Tercera: si debieran ser numerosos.

Cuarta: de su distinción.

ARTICULO 1

Utrum ratio praeceptorum caeremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei [a]

Si la razón de los preceptos ceremoniales es el culto de Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum caeremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

Dificultades. No parece que el objeto de los preceptos ceremoniales sea el culto de Dios.

[a] Supra q.99 a.3; infra q.104 a.1.

1. En la ley vieja se dan a los judíos ciertos preceptos sobre la abstinencia de algunos alimentos, v.gr., Lev. 11; sobre la prohibición de ciertos vestidos, como aquello del Lev. 19,19: "No llevarás vestido de dos especies de hilo"; y en Núm. 15,18: "Di a los hijos de Israel que se pongan flecos en los bordes de sus mantos". Pero estos preceptos ni son morales, pues no se conservan en la ley nueva, ni tampoco judiciales, pues no miran a establecer la justicia entre los hombres; por consiguiente, son ceremoniales. Sin embargo, no tocan al culto de Dios; luego no es de los preceptos ceremoniales el tener por objeto el culto divino.

2. Según sentencia de algunos, son preceptos ceremoniales los que tratan de las solemnidades, tomando su origen de los "cirios", que se encendían en los días solemnes. Pero muchos preceptos hay, fuera de los que tratan de las solemnidades, que miran al culto divino; luego no parece que los preceptos ceremoniales de la ley se dicen tales por pertenecer al culto divino.

3. En sentencia de algunos, se dicen preceptos ceremoniales porque son normas o reglas de salud, pues en griego "jaire" vale tanto como en latín "salve". Pero todos los preceptos de la ley son reglas de salud y no sólo los que tocan al culto divino. Luego no se llaman preceptos ceremoniales solos los que miran al culto de Dios.

4. Dice rabí Moisés que los preceptos ceremoniales son aquellos cuya razón no es manifiesta. Pero muchos que miran al culto divino tienen su razón bien manifiesta, como la observancia del sábado y la celebración de la Pascua, de los Tabernáculos y otros muchos, cuya razón está declarada en la ley. Luego los preceptos ceremoniales no son los que tienen por objeto el culto de Dios.

1. In lege enim veteri dantur Iudaeis quaedam praecepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. 11; et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, sicut illud Lev. 19,19, "Vestem quae ex duobus texta est, non induetis"; et iterum quod praecipitur Num. 15,38, "Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum". Sed huiusmodi non sunt praecepta moralia: quia non manent in nova lege. Nec etiam iudicialia: quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt caeremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ratio caeremonialium praeceptorum quod pertineant ad cultum Dei.

2. Praeterea, dicunt quidam quod praecepta caeremonialia dicuntur illa quae pertinent ad solemnitates: quasi dicerentur a "cereis", qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei praeter solemnitates. Ergo non videtur quod praecepta caeremonialia ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Praeterea, secundum quosdam, praecepta caeremonialia dicuntur quasi normae, idest regulae, salutis: nam "chaire" in graeco idem est quod "salve". Sed omnia praecepta legis sunt regulae salutis, et non solum illa quae pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa praecepta dicuntur caeremonialia quae pertinent ad cultum Dei.

4. Praeterea, Rabbi Moyses dicit[1] quod praecepta caeremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam: sicut observatio sabbati, et celebratio Phase et Scenopegiae, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo caeremonialia non sunt quae pertinent ad cultum Dei.

---

[1] *Doct. Perplex.* p.3 c.28.

Sed contra est quod dicitur Ex. 18,19 sq.: "Esto populo in his quae ad Deum pertinent, ostendasque populo caeremonias et ritum colendi".

Por otra parte, se dice en el Exodo 18,19: "Tú servirás al pueblo en las cosas que tocan a Dios y le enseñarás las ceremonias y los ritos del culto".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.99 a.4) dictum est, caeremonialia praecepta determinant praecepta moralia in ordine ad Deum, sicut iudicialia determinant praecepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo caeremonialia proprie dicuntur quae ad cultum Dei pertinent. — Ratio autem huius nominis posita est supra (Ib. a.3), ubi praecepta caeremonialia ab aliis sunt distincta.

Respuesta. Como dijimos antes, los preceptos ceremoniales determinan el sentido de los morales en lo que dice relación con Dios, como los judiciales determinan el de los preceptos morales en lo que mira a las relaciones con el prójimo. Pero el hombre se ordena a Dios por el debido culto, y así los preceptos ceremoniales, propiamente hablando, son los que pertenecen al culto de Dios. La razón de este nombre ya la dejamos indicada al distinguir los preceptos ceremoniales de los otros.

Ad primum ergo dicendum quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia huiusmodi, quae immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita praeparatio colentium Deum ad cultum ipsius: sicut etiam in aliis quaecumque sunt praeparatoria ad finem, cadunt sub scientia quae est de fine. Huiusmodi autem praecepta quae dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum, et aliis huiusmodi, pertinent ad quandam praeparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei: sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis. Unde etiam sub praeceptis caeremonialibus continentur.

Soluciones. 1. Al culto divino no sólo pertenecen los sacrificios y otras cosas tales que inmediatamente parecen ordenadas a Dios, sino también la debida preparación para el mismo culto de los que lo ejercen, como, en otras cosas, cuanto dispone para el fin cae bajo la ciencia que trata del fin. Y estos preceptos que se dan en la ley sobre los vestidos, alimentos de los que adoran a Dios y otras cosas semejantes, pertenecen a la preparación de los que ejercen ese culto, para que estén convenientemente dispuestos para el culto de Dios, como los ministros regios observan especial etiqueta. Así que también estas cosas quedan incluidas en los preceptos ceremoniales.

Ad secundum dicendum quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens: praesertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernae cum oleo olivarum praeparabantur, ut patet Lev. 24,2. Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia illa quae pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur: et secundum hoc, in observatione solemnitatum omnia caeremonialia includuntur.

2. Tal explicación del nombre no parece conveniente, y más no hallando en la ley que se encendiesen cirios en las solemnidades. Las luces mismas del candelero se alimentaban con aceite de oliva, como se ve por Lev. 24. No obstante, se puede decir que en las solemnidades se guardaba con más diligencia cuanto tocaba al culto, y, según esto, en la observancia de las solemnidades se incluyen todos los preceptos ceremoniales.

3. Tampoco aquella explicación del nombre parece muy aceptable, pues el nombre "ceremonia" no es griego, sino latino. Sin embargo, viniendo de Dios la salud del hombre, aquellos preceptos son principalmente reglas de salud que ordenan al hombre con Dios, y se llaman ceremoniales los preceptos que tocan al culto de Dios.

4. Aquella explicación de las ceremonias es un tanto probable, pero no que los preceptos se llamen ceremoniales porque su razón no es clara. Esto es una consecuencia. Porque los preceptos que miran al culto divino son figurativos, como se dirá después, por eso su razón no es tan clara.

Ad tertium dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim caeremoniae non est graecum, sed latinum. Potest tamen quod, cum salus hominis sit a Deo, praecipue illa praecepta videntur esse salutis regulae, quae hominem ordinant ad Deum. Et sic *caeremonialia* dicuntur quae ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum quod illa ratio caeremonialium est quodammodo probabilis, non quod ex eo dicuntur caeremonialia quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens. *Quia enim praecepta ad cultum* Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra (a.2) dicetur, inde est quod eorum ratio non est *adeo manifesta*.

ARTICULO 2

Utrum praecepta caeremonialia sint figuralia [a]

Si los preceptos ceremoniales son figurativos

Dificultades. Parece que no son figurativos los preceptos ceremoniales.

1. Es deber de todo doctor expresarse de suerte que sea fácilmente entendido, como dice San Agustín. Esto es más necesario en la legislación en que se proponen al pueblo los preceptos. Por donde dice San Isidoro que "la ley debe ser clara". Si, pues, los preceptos se dan para figurar alguna cosa, no parece razonable que Moisés haya dado esos preceptos sin declarar su sentido.

2. Las cosas del culto divino deben revestir la máxima gravedad. Pero eso de hacer cosas para representar otras parece cosa teatral o poética, pues en otro tiempo se representaban con gestos y palabras

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia *non sint figuralia*.

1. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut sic pronunciet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit, in IV "De doct. Christ." [2] Et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione: quia praecepta legis *populo proponuntur*. Unde lex debet esse manifesta, ut Isidorus dicit [3]. Si igitur praecepta caeremonialia data sunt in aliculus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse huiusmodi praecepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Praeterea, ea quae in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad alia repraesentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum: in theatris

---

[a] Infra q.103 a.1.3; q.104 a.2

[2] C.8.10: ML 34,98.99.

[3] *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,203.

enim repraesentabantur olim per aliqua quae ibi gerebantur, quaedam aliorum facta. Ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (a.1). Ergo caeremonialia non debent esse figuralia.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in "Enchirid."[4], quod "Deus maxime colitur fide, spe et caritate". Sed praecepta quae dantur de fide, spe et caritate, non sunt figuralia. Ergo praecepta caeremonialia non debent esse figuralia.

4. Praeterea, Dominus dicit, Io. 4,24: "Spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet". Sed figura non est ipsa veritas: immo contra so invicem dividuntur. Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Col. 2,16 sq.: "Nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum".

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1; q.99 a.3.4) dictum est, praecepta caeremonialia dicuntur quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei: interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori: unde dicitur in Ps. 83,3: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum". Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diver-

los hechos de personajes ilustres. No parece, pues, que tales cosas se deban hacer en el culto divino. Pero precisamente los preceptos ceremoniales miran a regular el culto de Dios, como queda dicho; luego estos preceptos no deben ser figurativos.

3. Dice San Agustín que "a Dios se honra principalmente con la fe, la esperanza y la caridad". Pero los preceptos que se dan sobre estas virtudes no son figurativos; luego los preceptos ceremoniales no son figurativos.

4. Dice el Señor en San Juan. "Dios es espíritu, y los que adoran a Dios, en espíritu y en verdad deben adorarle". Pero la figura no es la misma verdad; aún más, se contrapone a ella; luego los preceptos ceremoniales, que tratan del culto divino, no son figurativos.

Por otra parte está la sentencia del Apóstol, el cual dice a los Colosenses: "Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombras de lo futuro y cuya realidad es Cristo".

Respuesta. Ya queda dicho que los preceptos ceremoniales miran a regular el culto divino. Es este culto de dos maneras: interior y exterior. Siendo el hombre compuesto de alma y cuerpo, uno y otro deben contribuir al culto de Dios, de suerte que el alma honre a Dios con el culto interior y el cuerpo con el exterior. De donde se dice en el salmo: "Mi corazón y mi carne se alegrarán en Dios vivo". Y como el cuerpo se ordena a Dios mediante el alma, así el culto exterior se ordena al culto interior. Consiste este culto en la unión del alma con Dios por la inteligencia y el afecto, y así, según los varios modos con que se une a Dios su adorador, así se diferencian los

[4] C.3.4: ML 40,232.233.

actos exteriores del hombre en orden al culto divino.

Ahora bien, en el estado de la futura bienaventuranza, la inteligencia humana contemplará la verdad divina en sí misma, y así el culto exterior no consistirá en figura alguna, sino sólo en la alabanza de Dios, que brota del conocimiento interior y del afecto, según aquello de Isaías: "Allí habrá gozo, y alegría, y cantos de alabanza".

En la presente vida no podemos contemplar la verdad divina en sí misma, y "el rayo de la verdad de Dios debe brillar a nuestros ojos a través de algunas figuras sensibles", como dice Dionisio. Esto mismo se realiza de diverso modo según el grado de nuestro conocimiento, pues en la ley antigua, ni la verdad divina se nos había manifestado en sí misma ni estaba expedita la vía para llegar a ella, según dice el Apóstol. Por esto convenía que el culto exterior de la ley vieja fuese figurativo, no sólo de la verdad divina, que se nos manifestará en la patria, sino también de Cristo, que es el camino que conduce a la verdad de la patria. Pero, en la ley nueva, este camino ya está expedito, y así no había por qué figurarlo como cosa futura, sino recordarlo como pasado o como presente. Sólo era preciso figurar la verdad futura de la gloria, que no está aún revelada, y esto es lo que dice el Apóstol: "Pues la ley sólo es la sombra de los bienes futuros, no la verdadera realidad de las cosas". Sombra es menos que imagen; y así, la imagen es cosa de la ley nueva; la sombra, de la antigua.

Soluciones. 1. Las verdades divinas no se han de revelar a los hombres sino según su capacidad, pues de otro modo se les daría ocasión d ruina, despreciando lo que no pueden entender. Por eso fué más útil que bajo el velo de las figuras se comunicasen al pueblo rudo los misterios divinos. Por esta vía gozarían de un

simodo exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futurae beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione; secundum illud Is.51,3: "Gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis".

In statu autem praesentis vitae, non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quod radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, sicut Dionysius dicit, 1 cap. "Cael. hier.": diversimode tamen, secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit, ad Heb. 9,8. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via iam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis: sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam. Et hoc est quod Apostolus dicit, ad Heb. 1,1: "Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum": umbra enim minus est quam imago; tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quadam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognos-

cerent dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est (in c).

Et similiter dicendum est ad quartum: quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

conocimiento implícito al servirse de aquellas figuras para honrar a Dios.

2. Así como las cosas poéticas no son percibidas por la razón humana, a causa de la escasa verdad que encierran, así tampoco pueden ser alcanzadas en toda su perfección las verdades divinas por la alteza de las mismas. Y por esto, en uno y otro caso es necesaria la representación por medio de figuras sensibles.

3. San Agustín habla ahí del culto interior, al que se debe ordenar el exterior, según queda dicho.

4. Lo mismo hemos de responder a la cuarta dificultad, pues por Cristo somos introducidos los hombres más plenamente en el culto espiritual de Dios.

ARTICULO 3

Utrum debuerint esse multa caeremonialia praecepta [a]

Si los preceptos ceremoniales debieran ser numerosos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta.

1. Ea enim quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed caeremonialia praecepta, sicut dictum est (a.1.2), ordinantur ad cultum Dei et in figuram Christi. Est autem "unus Deus, a quo omnia: et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia", ut dicitur I ad Cor. 8,6. Ergo caeremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Praeterea, multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio; secundum illud quod dicit Petrus, Act. 15,10: "Quid tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?" Sed transgressio divinorum praeceptorum contrariatur humanae

Dificultades. Parece que estos preceptos ceremoniales no debieran ser numerosos.

1. Lo que se ordena a un fin debe estar en proporción con el fin. Ahora bien, los preceptos ceremoniales se ordenan al culto de Dios y a la representación de Cristo, según se dijo en los artículos precedentes. Pero Dios es uno, "de quien proceden todas las cosas", y uno es también Cristo, por quien todas existen"; luego no debieran multiplicarse los preceptos ceremoniales.

2. La multiplicación de estos preceptos es ocasión de mayores transgresiones, según lo que dice San Pedro: "¿Por qué tentáis a Dios, queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres fuimos capaces de llevar?" Pero la transgresión de los divinos preceptos es con-

[a] *Sent.* 4 d.1 q.1 q.5 q.ª2 ad 2; *In Rom.* 5 lect 6.

traría a la salvación humana, como dice San Isidoro; luego parece que no debieran ser muchos los preceptos.

3. Los preceptos ceremoniales versan sobre el culto exterior y corporal, según se dijo en el artículo precedente; pero la ley debía disminuir este culto que conducía a Cristo, el cual enseñó a los hombres a adorar a Dios "en espíritu y en verdad", como se lee en San Juan; luego no debieran darse muchos preceptos ceremoniales.

Por otra parte está lo que dice Oseas: "Escribía para él (Israel) las muchas palabras de mi ley", y Job (11,6): "Para descubrirte los secretos de la sabiduría y que su ley es múltiple".

Respuesta. Como queda dicho, la ley se da a todo un pueblo. Ahora bien, en un pueblo hay dos clases de hombres: unos inclinados al mal, que necesitan ser reprimidos por los preceptos de la ley, como se dijo antes, y otros inclinados al bien, sea por naturaleza, sea por educación, y más por la gracia. Estos tales deben ser instruídos por los preceptos de la ley y estimulados a progresar en el bien. Pues para estas dos clases de personas convenía que los preceptos ceremoniales de la ley antigua fuesen numerosos. Había en aquel pueblo gentes inclinadas a la idolatría, y a éstos era preciso retraerlos de ella e inducirlos al culto de Dios por los preceptos ceremoniales. Y como las formas de la idolatría eran muchas, así era preciso intruirlos para corregir cada forma de idolatría y, a la vez, imponerles muchas cargas de preceptos cultuales, para que, agobiados por ellos, no se acordasen de vacar a la idolatría.

Para los inclinados al bien era también necesaria la multiplicidad de los preceptos ceremoniales, bien

saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit[2], videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est (a.2). Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere: quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere "in spiritu et veritate", ut habetur Io. 4,23 sq. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Os. 8,12: "Scribam eis multiplices leges intus"; et Iob 11,6: "Ut ostenderet tibi secreta sapientiae, quod multiplex sit lex eius".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.96 a.1) dictum est, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra (q.95 a.1) dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia; et tales sunt per legis preaceptum instruendi et in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni: et ideo necesse erat ut ab idololatriae cultu per praecepta caeremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriae deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda: et iterum multa talibus imponi, ut, quasi oneratis ex his quae ad cultum Dei impenderent, non vacarent idololatriae deservire.

Ex parte vero eorum qui erant prompti ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremoniallum praeceptorum. Tum quia per hoc diversimode mens eorum

[2] L.c. nt.3.

referebatur in Deum, et magis assidue. Tum etiam quia mysterium Christi, quod per huiusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari.

sea para que su mente se elevase a Dios por ellos de muchas maneras y con más frecuencia, bien porque el misterio de Cristo, que por estas ceremonias era figurado, trajo tantos provechos al mundo y había en él mucho que considerar, y que convenía que por diversas ceremonias fuese figurado.

Ad primum ergo dicendum quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem: sicut una medicina, si sit efficax, sufficit quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem eius quod est ad finem, oportet eam multiplicari: sicut multa remedia adhibentur infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis invalidae et imperfectae erant et ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens; et ad subiugandum mentes hominum Deo. Unde Apostolus dicit, ad Heb. 7,18 sq.: "Reprobatio fit praecedentis mandati, propter infirmitatem et inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex". Et ideo oportuit huiusmodi caeremonias multiplicari.

Soluciones. 1. Cuando lo que se ordena a un fin es suficiente para llevar a él, entonces basta para un fin una cosa sola, como basta una medicina cuando es eficaz para volver la salud, y entonces no hay por qué multiplicar las medicinas. Pero cuando, sea por la debilidad, sea por imperfección, lo que se destina a procurar el fin no basta, hay que multiplicarlo, como se aplican a un enfermo varios remedios cuando uno solo no basta para dar la salud. Las ceremonias de la vieja ley eran débiles e imperfectas para representar el excelentísimo misterio de Cristo y para sujetar la mente de los hombres a Dios; por lo cual dice el Apóstol: "Por esto se anuncia la abrogación del precedente mandato, a causa de su ineficacia e inutilidad, pues la ley no llevó nada a la perfección". Por lo cual fué preciso multiplicar las ceremonias.

Ad secundum dicendum quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriae, et superbiae quae in Iudaeorum cordibus nasceretur si omnia praecepta legis implerent, non propter hoc praetermisit Deus multa caeremonialia praecepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

2. El sabio legislador debe permitir las transgresiones menores para evitar las mayores. Pues bien, para evitar la transgresión de la idolatría y del orgullo, que brotaría en el corazón de los judíos si cumpliesen todos los preceptos, no se retrajo Dios de dar muchos preceptos ceremoniales, aunque fácilmente tomasen ocasión de ellos para traspasarlos.

Ad tertium dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerentur, neque a quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus; sicut etiam Rabbi

3. La ley antigua en muchas cosas disminuyó el culto corporal, por cuanto estableció que no en todo lugar ni por cualesquiera personas se ofreciesen sacrificios, y muchas cosas de este género decretó para la disminución del culto exterior, como

el mismo rabí Moisés de Egipto dice. Sin embargo, era preciso no reducir ese culto corporal para retraer a los hombres del culto de los demonios.

Moyses Aegyptius dicit [6]. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum daemonum declinarent.

ARTICULO 4

Utrum caeremoniae veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacra, sacramenta et observantias [a]

Si están bien divididas las ceremonias de la ley vieja en sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias

Dificultades. Parece que no están bien divididas las ceremonias de la ley vieja en "sacrificios", "sacramentos", "cosas sagradas" y "observancias".

1. Las ceremonias de la vieja ley figuraban a Cristo, pero esto sólo por los sacrificios, pues sólo por éstos era figurado el sacrificio de Cristo, que "se ofreció como oblación y hostia a Dios", según se dice a los Efesios; luego sólo los sacrificios eran ceremoniales.

2. La vieja ley se ordenaba a la nueva; pero en la ley nueva el mismo sacrificio es el sacramento del altar. Luego en la ley vieja no debieron distinguirse los sacramentos de los sacrificios.

3. "Cosa sagrada" es la consagrada a Dios, y por esta razón el tabernáculo y los vasos sagrados se decían santificados. Pero todos los preceptos ceremoniales se ordenaban al culto de Dios, como queda dicho; luego todas las ceremonias son sagradas, y no debía reservarse para una sola parte este nombre.

4. Las "observancias" se dicen así del verbo "observar"; pero todos los preceptos de la ley debían ser observados, pues se dice en el Deuteronomio: "Guárdate bien de olvidar al Señor, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus le-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis inconvenienter dividantur in "sacrificia, sacra, sacramenta et observantias" [7].

1. Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit "oblationem et hostiam Deo", ut dicitur ad Eph. 5,2. Ergo sola sacrificia erant caeremonialia.

2. Praeterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum Altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui "sacramenta" contra sacrificia.

3. Praeterea, "sacrum" dicitur quod est Deo dicatum: secundum quem modum tabernaculum et vasa eius sacrificari dicebantur. Sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (a.1). Ergo caeremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars caeremonialium debet "sacra" nominari.

4. Praeterea, observantiae ab "observando" dicuntur. Sed omnia praecepta legis observari debebant: dicitur enim Deut. 8,11: "Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata eius atque iudicia et caeremonias". Non ergo ob-

---

[6] *In Col.* 2 lect.4.

[a] *Doct. Perplex.* p.3 c.30.

[7] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.1 c.4.6.

servantiae debent poni una pars caeremonialium.

5. Praeterea, solemnitates inter caeremonialia computantur: cum sint in umbram futuri, ut patet ad Col. 2,16 sq. Similiter etiam oblationes et munera; ut patet per Apostolum, ad Heb. 9,9. Quae tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est praedicta distinctio caeremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula praedicta caeremoniae vocantur. Sacrificia enim dicuntur caeremoniae Num. 15,24: "Offerat vitulum et sacrificia eius ad libamenta, ut caeremoniae eius postulant". De sacramento etiam ordinis dicitur Lev. 7,35: "Haec est unctio Aaron et filiorum eius in caeremoniis". De sacris etiam dicitur Ex. 38,21: "Haec sunt instrumenta tabernaculi testimonii in caeremoniis Levitarum". De observantiis etiam dicitur III Reg. 9,6: "Si aversi fueritis, non sequentes me, nec observantes caeremonias quas proposui vobis".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1.2) dictum est, caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis quae in Dei reverentiam offeruntur.—Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra: sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi.—Ex parte autem colentium duo possunt considerari. Scilicet et eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum: et ad hoc pertinent sacramenta. Et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt: et ad hoc pertinent observantiae.

yes y sus preceptos, que hoy te prescribo yo". Luego no deben ponerse las "observancias" como una parte de las ceremonias.

5. También las solemnidades se cuentan entre las ceremonias, por cuanto eran sombras de lo futuro, según se escribe en la Epístola a los Colosenses. Igualmente, las oblaciones y los dones, como lo declara el Apóstol, los cuales, sin embargo, no están comprendidos en ninguno de los miembros indicados; luego no está bien hecha la división.

Por otra parte está que, en la vieja ley, cada uno de los antedichos miembros reciben el nombre de "ceremonias". Pues de los sacrificios se dice en los Números: "Ofrece un becerro en sacrificio con sus libaciones, como piden las ceremonias". Del "sacramento" del orden dice también el Levítico: "Esta es la unción de Aarón y de sus hijos, según las "ceremonias". De las "cosas sagradas" se dice en el Exodo: "Estos son los instrumentos del tabernáculo del testimonio, según las "ceremonias" de los levitas". Por fin, de las "observancias" se dice en el III de los Reyes: "Si os rebelareis y no me siguiereis ni observareis las ceremonias que yo os he propuesto...".

Respuesta. Según se dijo en los artículos 1 y 2, los preceptos ceremoniales versan sobre el culto divino, en el cual debemos considerar el culto mismo, los que lo ejercen y los instrumentos de que se sirven. El culto consiste en los sacrificios ofrecidos a Dios en testimonio de reverencia.—Los instrumentos del culto pertenecen a las cosas sagradas, como el tabernáculo, los vasos y otras cosas tales.—En los que ejercen el culto hay que considerar dos cosas: su iniciación en el culto divino, que se hace por la consagración del pueblo o de los ministros, y esto pertenece a los "sacramentos". Finalmente, el especial género de vida con que se deben distinguir de los que

no están destinados al culto de Dios, y esto pertenece a las observancias, v.gr., los alimentos, vestidos, etc.

Soluciones. 1. Los sacrificios debían ofrecerse en determinados lugares y por determinadas personas, y todo esto pertenece al culto divino. Y así como los "sacrificios" significaban a Cristo inmolado, así los "sacramentos" y las "cosas sagradas" significaban los sacramentos de la ley nueva, y las "observancias", la conducta del pueblo de la ley nueva, todas las cuales cosas pertenecen a Cristo.

2. El sacrificio de la ley nueva, que es la Eucaristía, contiene el mismo Cristo, autor de la santificación. "El santificó al pueblo por su sangre", según se dice en la Epístola a los Hebreos. Por eso, este sacrificio es a la vez sacramento. Pero los sacrificios de la ley vieja no contenían a Cristo, sólo lo figuraban, y por esto no se llamaban sacramentos. Mas para designar éstos había en la ley vieja ciertos particulares sacramentos, figuras de la futura consagración, aunque éstas llevaban consigo también algunos sacrificios.

3. Los "sacrificios" y "sacramentos" eran también cosas sagradas; pero había también ciertas cosas sagradas que, sin ser sacrificios, estaban dedicadas al culto de Dios y que reciben como propio el nombre común de "cosas sagradas".

4. Las cosas que regulaban la conducta del pueblo que rendía culto a Dios, retenían el nombre común de "observancias", por cuanto no alcanzaban la santidad de los precedentes. No se llaman cosas "sagradas", porque no tienen relación inmediata con el culto de Dios, como el tabernáculo y los vasos; sin embargo, se llamaban "ceremoniales", por cierta relación con el culto para hacer idóneo al pueblo que rendía culto a Dios.

5. Como los sacrificios se ofrecían en determinados lugares, así

tinent observantiae, puta in cibis et vestimentis et aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod sacrificia oportebat offerri et in aliquibus locis, et per aliquos homines: et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novae legis; et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novae legis. Quae omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum quod sacrificium novae legis, idest Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor: "sacrificavit" enim "per suum sanguinem populum", ut dicitur ad Heb. ult. 12. Et ideo hoc sacrificium etiam est sacramentum. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant: et ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege, quae erant figurae futurae consecrationis. Quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adiungerentur.

Ad tertium dicendum quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta: et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum.

Ad quartum dicendum quod ea quae pertinebant ad conversationem populi colentis Deum, retinebant sibi commune nomen observantiarum, inquantum a praemissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa eius. Sed per quandam consequentiam erant caeremonialia, inquantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum quod, sicut sacrificia offerebantur in de-

terminato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus: unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur.— Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur: unde Apostolus dicit, ad Heb. 5,1: "Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis".

también en determinados tiempos. Por esto se cuentan también entre las cosas sagradas las solemnidades. Las oblaciones y los dones se computan entre los sacrificios, porque se ofrecían a Dios. Por eso dice el Apóstol: "Pues todo pontífice, tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados".

DE LAS CAUSAS O RAZON DE SER DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

I. De la razón de ser de los sacrificios de la antigua ley (a.1-3)

Entre los preceptos morales, los cuatro primeros tocan a la religión, al culto divino. Estos preceptos pueden ser actualizados de diversos modos. Prueba de esto la tenemos en las liturgias cristianas. Según los países y los tiempos, la Iglesia ha poseído y posee liturgias diversas, expresiones diferentes de las mismas verdades dogmáticas y de los mismos sentimientos de piedad. Conforme a esto, también la antigua alianza tuvo su liturgia acomodada a la mentalidad religiosa de Israel, suficiente para satisfacer las necesidades religiosas del pueblo hebreo, y apta, a la vez, para prepararle a sus destinos mesiánicos Lo primero constituía su sentido histórico, literal; lo segundo, el figurativo. Que haya estado sujeta también a la ley del progreso, no podemos dudarlo. La parte más importante de la liturgia es la que toca a los sacrificios, que Santo Tomás trata en el artículo 3.

1. *El sacrificio.*—Los etnólogos e historiadores de las religiones convienen en que el sacrificio es tan universal como la religión misma. Los pueblos primitivos, que ocupan el primer escalón de la humana cultura, ofrecen a Dios sacrificios proporcionados a su pobreza: una porción de la caza, de la pesca o de la colecta de frutos que hacen en el bosque. Estos son sus medios de vida. Los pueblos pastores hacen a Dios la ofrenda de las primicias de sus rebaños; las naciones más civilizadas ofrecen a sus divinidades parte de los ricos bienes, que creen recibir de las divinidades mismas. El hombre, al nacer, se siente, como invitado a mesa puesta, rodeado de bienes de todas clases. Pero sobre esos bienes no se siente dueño absoluto; otro hay que lo es y con quien tiene que contar necesariamente. Y éste no es otro que Dios o los dioses. Es, pues, indispensable reconocer ese soberano dominio sobre la rica mesa que al hombre rodea. Y ese reconocimiento hay que hacerlo de la manera más connatural al hombre, por medio de actos sencillos, entregando una parte de los bienes que recibe, para poder disponer libremente del resto.

¿Cómo hacérselo llegar a Dios? Si Dios tuviera su morada en medio de los poblados que el hombre habita, ya sería fácil; pero la morada de Dios está de ordinario en el cielo, aunque también haga sentir su acción en la tierra. Cada uno, pues, se ingeniará a su modo. El primitivo se contentará con abandonar en el bosque una porción de la caza, de la colecta o de la pesca que acaba de hacer. Le parece que este abandono

de algo que a él vendría muy bien, en obsequio de Dios, basta para que Dios se dé por contento. Los más progresivos degollarán una víctima y la abandonarán en el campo para que sea pasto de los animales de Dios; otros la consumirán por el fuego y verán con agrado que la víctima, convertida en humo y como espiritualizada, sube hacia el cielo, a la morada de Dios. Podemos decir que lo esencial está en la renuncia de los bienes recibidos de Dios en obsequio de Aquel de quien los ha recibido. Con esto cree reconocer su dominio soberano y ponerse en regla con los derechos de Dios.

Pero hay más aún. El hombre se siente débil en medio de la naturaleza, que no alcanza a dominar. El primitivo que sale de caza al bosque o a pescar al río, va con la incertidumbre de si la caza o la pesca le saldrán al paso. ¿Cómo hacer? Pues levantar los ojos a Dios y pedirle una buena caza o una pesca abundante. Y lo hará mediante la oración, apoyada con la promesa de un sacrificio.

No pocas veces el hombre se sentirá reo delante de Dios, pues no hay quien no sienta en lo íntimo de su conciencia la voz de Dios que le reprende siempre que obra el mal o le alaba cuando obra el bien. Lo primero le hará temer la cólera de Dios, y, a fin de aplacarle y volverle propicio, recurrirá también al sacrificio.

La suma de cuanto acabamos de decir parece haberlo resumido Santo Tomás en las siguientes palabras: «En todas las edades y en las naciones todas hubo algún ofrecimiento de sacrificios. Ahora bien, lo que reviste esta universalidad parece ser natural. Luego la oblación de los sacrificios es de derecho natural». Y, declarando la razón de este hecho, añade: «Dicta al hombre la razón natural que, a causa de los defectos que en sí siente, se someta a algún superior, de quien pueda ser ayudado y dirigido, y, quienquiera que sea este superior, es el que todos llaman Dios. Y como en el orden material las cosas inferiores se hallan sometidas a los superiores, así dicta la razón natural que el hombre, según su natural inclinación, se someta y a su modo honre al que está sobre él. Ahora bien, es natural al hombre mostrar por signos sensibles sus sentimientos, pues de las cosas sensibles recibe también sus conocimientos. Y así, de la razón natural procede que el hombre se valga de cosas sensibles y las ofrezca a Dios en señal de la sujeción y del honor que le debe, a la manera que los vasallos ofrecen a sus señores algunos obsequios en reconocimiento de su dominio. Esto es lo que constituye el sacrificio, el cual por esto se debe tener por cosa de derecho natural» [1].

Si ahora pasamos a precisar las formas de este sacrificio y el concepto que el oferente se forma de él, no cabe duda que esto dependerá principalmente de la idea que tenga de Dios. Los primitivos dejarán sus ofrendas en el bosque, sin pensar que Dios las haya de consumir, porque, a pesar de su incultura, tienen un noble concepto del Ser Soberano. Para ellos el sacrificio estará en lo que ellos, pobres, hacen: renunciar a lo que les sería necesario. Otros pueblos más cultos en lo material, pero que poseen de Dios un concepto más bajo, pensarán satisfacer con sus sacrificios las necesidades de Dios, y, como son ricos, le presentarán suntuosos banquetes. Tal era el concepto que del sacrificio tenían tanto los caldeos como los egipcios y hasta los griegos. El dios o los dioses que en aquellos suntuosos templos moraban, estaban sometidos, igual que los reyes, al hambre y a la sed, y era preciso proveer a sus necesidades para tenerlos propicios. Y si no sentían la necesidad de los manjares, sentían el placer de comerlos, igual que los hombres.

[1] *Summ. Theol.* 2-2 q.85 a.1

Síguese de lo dicho que en los sacrificios habrá que distinguir la substancia de los mismos, que hemos de mirar como de derecho natural, y las modalidades de su ofrecimiento, que serán de derecho positivo, bien sean impuestos por el uso, bien por una ley positiva. En todo el Pentateuco se hace mención de los sacrificios ofrecidos a Dios, pero es el código sacerdotal el que especialmente insiste en este acto tan importante de la religión. Y el mismo código insiste siempre en que la víctima ha de ser un animal sin defecto. ¿Por qué esto? Malaquías nos lo declara: *El hijo honra a su padre, y el siervo teme a su señor. Pues, si yo soy padre, ¿dónde está mi honra? Si yo soy señor, ¿dónde está mi temor?, dice Yavé Sebaot a vosotros sacerdotes que menospreciáis mi nombre. Decís: ¿En qué menospreciamos tu nombre? Ofrecéis en mi altar pan inmundo, y decís: ¿En qué lo hemos hecho inmundo? En decir: La mesa de Yavé es despreciable. Y ofrecer en sacrificio una víctima ciega, ¿no es malo? Y ofrecer una víctima coja o enferma, ¿no es malo? Anda, haz presente de ella a tu gobernador, a ver si se complace en ella y le será grata, dice Yavé Sebaot* (1,6-8). No podía ponerse más de relieve el sentido humano, a la vez que el divino, del *don* del sacrificio ofrecido a Dios. No necesitando Dios de nuestros dones. El los estima, no por la materialidad de los mismos, sino por la devoción que expresan. Por aquí entendemos el hondo sentido religioso que tiene aquella sentencia de Samuel: *¿No quiere mejor Yavé la obediencia a sus mandatos que no los holocaustos y las víctimas? Mejor es la obediencia que las víctimas. Y mejor escuchar que ofrecer el sebo de los carneros. Tan pecado es la rebelión como la superstición, y la resistencia como la idolatría* (1 Sam. 15,22s.). Con esto concuerda la sentencia de Oseas (6,6): *Prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto.* A estas palabras vienen a servir de comentario aquellas de Miqueas: *¿Con qué me presentaré yo ante Yavé y me postraré ante el Dios de lo alto? ¿Vendré a El con holocaustos, con becerros primales? ¿Se agradará Yavé de los miles de carneros y de las miríadas de arroyos de aceite? ¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones, y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma? ¡Oh hombre! Bien te ha sido declarado lo que es bueno y lo que de ti pide Yavé: Hacer justicia, amar el bien, humillarte en la presencia de tu Dios* (6,6s.).

Por aquí se entenderá el lenguaje de los profetas cuando declaran la repugnancia que siente Dios hacia los sacrificios que no nacen de un corazón de verdad religioso [1].

2. *El sacrificio en el reino mesiánico.*—Los profetas, al describirnos las glorias del futuro reino mesiánico, lo hacen con los elementos que la historia les ofrece. El reinado glorioso de David les ofrece elementos para pintarnos el reino más glorioso del Mesías; las magnificencias del templo, de su culto, y las romerías del pueblo en las solemnidades anuales, para representarnos la concurrencia de las naciones al único santuario de Dios. Oigamos a Jeremías: *Entonces la virgen danzará alegre en el coro; jóvenes y viejos se alegrarán juntos; trocaré en júbilo su tristeza, los consolaré y convertiré su pena en alegría. Saciaré a los sacerdotes de la grosura de las víctimas y hartaré a mi pueblo de mis bienes, palabra de Yavé* (31,13s.). Así hablan inspirados los profetas, que pintan la gloria del futuro reino mesiánico con los colores que la realidad les ofrece.

Pero, a veces, esos colores son demasiado obscuros, y entonces el cuadro se presenta muy otro. Ya dejamos citadas atrás las duras palabras

[1] Cf. Am. 5,21-23; Is. 1,11-17

con que Malaquías reprende la poca devoción de los sacerdotes levitas. Aquella reprensión se prosigue con estas significativas palabras: *¡Oh si alguno de vosotros cerrara las puertas y no encendierais en vano el fuego de mi altar! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yavé Sebaot; no me son gratas las ofrendas de vuestras manos.* El Señor no se complace en el culto que con tan poca devoción le ofrecen los sacerdotes, y preferiría ver cerradas las puertas del templo. *Porque desde el orto del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes, y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura, pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yavé Sebaot* (1,10-11). Aquí tenemos desechado el culto impuro del único templo jerosolimitano, para ser sustituído por otro sacrificio puro y universal. El profeta contempla con su mente el reino mesiánico extendido de uno al otro cabo del mundo y que en todas partes se ofrece a Dios un sacrificio digno de la grandeza de su nombre. Como la conculcación de la antigua alianza lleva a Jeremías a predecir otra alianza nueva, distinta de la sinaítica (31,31ss.), así la impureza de los sacrificios ofrecidos en el templo lleva a Malaquías a anunciar un nuevo culto para los días futuros del Mesías. Precisar cuál será la forma de ese culto y sacrificio no sería posible, basados en solas las palabras del profeta. El tiempo, con la revelación que traiga, nos lo declarará cuando llegue el momento señalado por Dios, la plenitud de los tiempos, que dice San Pablo.

Por otro camino podemos allegarnos un poco al verdadero sacrificio del Nuevo Testamento. Ya hemos visto que los profetas miraban el sacrificio como expresión de la devoción del oferente. El salmista expresa esta misma idea en una forma tal, que parece una total repulsa de los antiguos sacrificios:

> *No deseas tú el sacrificio y la ofrenda,*
> *pero me has dado oído abierto;*
> *no buscas el holocausto y el sacrificio por el pecado.*
> *Entonces me dije: Heme aquí.*
> *En el rollo de la ley está escrito de mí:*
> *En hacer tu voluntad, Dios mío, tengo mi complacencia,*
> *dentro de mi corazón está tu ley* (Ps. 40,7-9).

Es decir, que el cumplimiento de la voluntad de Dios es el único sacrificio en que Dios se complace. Y ¿quién será capaz de ofrecérselo tal que pueda sustituir a los sacrificios antiguos?

El profeta Isaías nos presenta, en la segunda parte de sus oráculos, la imagen de un Siervo de Yavé, por El mismo elegido, en quien tiene sus complacencias (42,1), y a quien puso por alianza de su pueblo y luz de las naciones (42,6), y que al fin muere por su pueblo (52,12; 53,13). El profeta no nos declara las causas históricas de la muerte de este Justo, pero sí nos dice que muere sin culpa propia, por los pecados ajenos, que Dios puso sobre sus espaldas, y que su muerte es la expiación de los pecados de su pueblo. Es un verdadero sacrificio humano, pero impuesto por Yavé. Todo esto no puede convenir sino a Aquel que, no teniendo pecado (Io. 8,46), caminaba a Jerusalén dispuesto a dar su vida por la redención de muchos (Mt. 20,28).

3. *Sentido figurativo de los sacrificios.*—Todo lo que llevamos dicho sobre el sentido religioso de los sacrificios, pertenece a lo que llama Santo Tomás causas literales, que miran a evitar la idolatría, a recordar los beneficios divinos, a manifestar la excelencia divina, a expresar las disposiciones del oferente. A estas causas se añaden las místicas o figura-

tivas del misterio de Cristo, que se pueden dividir por razón de los tipos, según el carácter particular de los sacrificios, en *latréuticos*, como el holocausto; *expiatorios*, como el sacrificio por el pecado o por el delito, y *eucarísticos*, como los pacíficos, pues a todos estos géneros de sacrificios satisface plenísimamente el único sacrificio de Cristo.

Por razón del antitipo, o del sentido, se dividen en *alegóricos, morales y anagógicos*. Los alegóricos expresan los misterios de nuestra fe; los morales, las normas de la caridad, y los anagógicos, el objeto de nuestra esperanza. Ya dejamos dicho atrás cómo estos sentidos figurativos se fundaban en la ordenación del Espíritu Santo, que rige la historia sagrada, la ordenación de la religión mosaica y, además, la redacción de las Santas Escrituras. Estos sentidos sólo el Espíritu Santo los conoce y aquellos a quienes El los da a conocer. Por esto en la interpretación de ellos hay mucha libertad, porque hay menos certidumbre. Esta desventaja queda compensada por esto que dice Santo Tomás: que ninguna cosa expresa la Sagrada Escritura en estos sentidos místicos que no se halle expresada con claridad en el sentido literal [3].

Después de la autoridad de los Apóstoles, de la Iglesia y de los Santos Padres, que en diversas formas exponen con frecuencia las ceremonias de la religión mosaica en su sentido figurativo, una regla objetiva nos han dejado señalada los Padres, y es la semejanza entre las ceremonias mosaicas y los misterios del reino de los cielos. Empleada esta exegesis con la debida discreción, puede resultar un buen elemento oratorio y pedagógico. Los antiguos expositores, si es verdad que han abusado mucho de la exegesis mística, no lo es menos que nos han dejado páginas sublimes de doctrina, elocuencia y piedad, exponiendo los divinos misterios mediante la declaración de los sentidos místicos. Santo Tomás dedica una buena parte de sus respuestas a las objeciones a la exposición de estos sentidos típicos, inspirándose en los principios indicados. Tales exposiciones no se ordenan a probar los dogmas de la fe, que sólo se puede hacer con los sentidos literales, pero sí al fomento de la piedad [4].

II. De la razón de ser de las principales cosas sagradas de la antigua ley (a.4)

A) COSAS SAGRADAS.—Por cosas sagradas entiende Santo Tomás el santuario, lugar en que se rinde culto a Dios, y los enseres del mismo, a saber, el arca de la alianza, el candelero, la mesa, el altar de los perfumes, el altar de los holocaustos, el lavabo, los vasos y los otros instrumentos menores, necesarios en los sacrificios.

Cuanto a las fuentes históricas para estudiar estas cosas sagradas, las habremos de dividir en dos grupos, igual que en el artículo anterior, en que hablamos de los sacrificios. El primer grupo abarca los tres primeros códigos de la ley mosaica, y el segundo el código sacerdotal, que en la *Introducción general* pusimos en último lugar. La diferencia entre los unos y el otro es muy notable.

Cuando los antiguos reyes de Asiria y Egipto salían a campaña, iban acompañados de sus dioses, que, como los reyes mismos, se alojaban en

---

[3] *Summ. Theol.* 1 q.1 a.10.

[4] LEÓN XIII, *Providentissimus Deus:* Enchir. Biblicum, n.97; PÍO XII, *Divino afflante Spiritu* n.16.

una rica tienda. Era ésta el templo del dios durante la campaña, como la del rey era su palacio real [5].

1. *El primitivo tabernáculo de Moisés.*—Los nómadas viven en tiendas de campaña, que en un momento se levantan, se pliegan, se cargan en los camellos y se trasladan a otra parte, según las exigencias de la vida pastoral. Sus templos, si los tienen, serán también tiendas de campaña, que, para distinguirlas de las ordinarias, designamos con el nombre latino de *tabernáculo*. Tal fué el templo que tuvo Israel durante su peregrinación por el desierto y aun mucho tiempo después, mientras conservó el recuerdo de su vida nómada. Así dijo Yavé a David cuando quería levantar a su Dios una casa de cedro: *Mira, yo no he habitado en casa desde el día en que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado en una tienda, en un tabernáculo* (2 Sam. 7,6).

La historia de esta tienda no carece de dificultades, las cuales procuraremos aclarar como mejor nos sea posible.

En efecto, mucho antes de llegar los israelitas al Sinaí, recibieron de Dios la bendición del maná. Para conservar la memoria de tal beneficio, dijo Moisés a Aarón: *Toma un vaso y pon en él un* OMER *de maná lleno y depositalo* ANTE YAVÉ, *que se conserve para vuestras generaciones. Aarón lo depositó* ANTE EL TESTIMONIO, *como lo había mandado Yavé a Moisés* (Ex. 16,33s.). El texto griego en ambas cosas dice que el vaso se depositó *ante Dios*. Este mandato supone que en el campo de Israel había una tienda, a modo de santuario nacional, en que Dios tenía su morada.

Otro texto del mismo Exodo es más explícito, aunque, al parecer, se halla fuera de su contexto histórico, que le daría más claridad. Dice así: *Moisés cogía la tienda y la ponía fuera del campamento, a cierta distancia. Le había dado el nombre de tienda de la reunión, y todo el que deseaba consultar a Yavé iba a la tienda de la reunión, que estaba fuera del campamento. Cuando Moisés se dirigía a la tienda, se levantaba el pueblo todo, estándose todos a las puertas de sus tiendas, y seguían con sus ojos a Moisés hasta que entraba en la tienda. Una vez que entraba en ella Moisés, bajaba la columna de nubes y se posaba a la entrada de la tienda, y Yavé hablaba con Moisés. Todo el pueblo, al ver la columna de nube posada a la entrada de la tienda, se alzaba y se postraba a la entrada de su tienda. Yavé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo. Luego volvía Moisés al campamento; pero su ministro, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba de la tienda* (33,7ss). Esto es claro. En el campo de Israel había una tienda, que Moisés plantó separada de las demás; a ella acude el profeta a consultar con su Dios, que baja en la forma de columna de nube y habla familiarmente con su siervo. Moisés lleva a Yavé las cuestiones que el pueblo le propone. El nombre de *tienda de la reunión* significa que a ella acude el pueblo con sus preguntas. La tienda está al cuidado de Josué, que no se aparta de ella, mientras que Moisés va y vuelve cuando quiere consultar a Yavé.

A esta tienda hace referencia el Deuteronomio, 31,14ss., cuando Yavé dijo a Moisés: *Mira que ya se acerca para ti el día de tu muerte; llama, pues, a Josué, y esperad a la entrada de la tienda de la reunión, que le dé yo mis órdenes. Fueron, pues, Moisés y Josué y esperaron a la entrada de la tienda de la reunión. Apareciόse Yavé en la tienda, en la columna de nube, poniéndose la columna de nube a la entrada de la tienda, y dijo Yavé a Moisés: He aquí que vas a dormirte con tus padres...*

[5] LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 275ss.

Con esto llegamos al fin de la vida de Moisés, y es siempre la misma tienda de la reunión en que Dios se le aparece en la columna de nube.

Y esta tienda de la reunión la hallamos luego en Silo, donde Josué distribuye sus suertes a las últimas tribus [6]. En el mismo Silo se celebraba *la fiesta de Yavé* en la época de los Jueces (21,19ss.); allí mismo acudía Elcana, padre de Samuel, cada año, porque allí estaba la *tienda de Yavé*, servida por Helí y por sus hijos. Allí fué consagrado el niño Samuel, otro efraimita como Josué, para custodio de la tienda. La memoria de esta residencia de la tienda en Silo duró hasta la época de Jeremías, que lo recuerda en momento para él muy solemne (7,12ss.; 26,6ss.). También lo recuerda el salmista (78,60).

2. *Nueva descripción del tabernáculo.*—Otro tabernáculo más suntuoso se nos describe en Ex. 25-31; 35-40. *Subió Moisés a la montaña, y la nube lo cubrió. La gloria de Yavé estaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó Yavé a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yavé pareció a los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cumbre de la montaña. Moisés penetro dentro de la nube y salió a la montaña, quedando allí cuarenta días y cuarenta noches.*

Esta introducción ya nos da una imagen de Dios muy distinta de los pasajes precedentes. Yavé se presenta como un fuego devorador en la cumbre de la montaña. Luego comienza a hablar a su profeta y le dice: *Di a los hijos de Israel que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis para mí de cualquiera que de buen corazón las ofrezca. He aquí las ofrendas que recibiréis de ellos: oro, plata y bronce; púrpura violeta y púrpura escarlata y carmesí; lino fino y pelo de cabra; pieles de carnero teñidas de rojo y pieles de tejón; madera de acacia; aceite para las lámparas; aromas para el óleo de unción y para el incienso aromático; piedras de ónice y otras piedras de engaste para el efod y el pectoral. Que me hagan un santuario y habitaré en medio de ellos. Os ajustaréis a cuanto voy a mostrarte como modelo del santuario y de sus utensilios* (Ex. 25,1-9).

Dios, creador del cielo y de la tierra, que tiene en el cielo su propia morada; el Dios santo, de cuya gloria está llena la tierra (Is. 6,3), se digna bajar y tener su morada en medio de su pueblo y darle por aquí a entender que de verdad Yavé es el Dios de Israel. Pero ¿cuál puede ser la morada de Dios? ¿De qué materiales ha de ser fabricada y cuál ha de ser su forma? Los materiales han de ser los más ricos de que dispone el hombre, y la forma ha de venir del cielo. Y para ejecutar esta obra, Dios mismo se prepara los artífices, llenándolos de sabiduría e inteligencia (ibid., 35,30ss.).

Los capítulos 25,10-31,11 nos dan la más detallada descripción del tabernáculo, del moblaje, de los ornamentos sacerdotales y hasta del ritual de la solemne consagración de los sacerdotes. Todo ello viene dispuesto por Dios. Sólo de esta suerte podría ser el santuario digno de la majestad y santidad de Yavé. El santuario es móvil, como el santuario de un pueblo nómada, que con facilidad levanta sus tiendas y traslada su residencia de uno a otro lugar. Así era el templo que los romanos y los asirios llevaban con sus ejércitos.

3. *Significación simbólica de esta descripción.*—Todo este relato pertenece al documento que los críticos apellidan código sacerdotal. Estudiada esta narración a la luz de los principios expuestos por Su Santidad Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* y la carta de la Pon-

[6] Jos 18,1ss.; 21,2; 22,9.

tificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard, no parece improbable, salvo la historicidad general del Pentateuco, que se deba tomar este relato del segundo tabernáculo como una idealización del tabernáculo primero, que encaja bien en la historia de Israel. Su objeto sería dar cuerpo a varias ideas fundamentales de la religión israelita. Es la primera la presencia de Yavé en medio de su pueblo. Vivir cerca de Dios, para comunicarse con El, es la aspiración de las almas verdaderamente religiosas. Cuando, a causa de la prevaricación del becerro de oro, dice Dios a Moisés que no subirá El con el pueblo y que mandará a su ángel, no sea que, yendo Yavé, se vea obligado a aniquilar al pueblo rebelde, le responde el profeta: *Si no vienes tú delante, no nos saques de este lugar; pues ¿en qué vamos a conocer yo y tu pueblo que hemos hallado gracia a tus ojos, sino en que marches con nosotros y nos gloriemos yo y tu pueblo entre todos los pueblos que habitan sobre la tierra?* (Ex. 33,14-16). El misterio de la encarnación, la asistencia de Jesucristo a su Iglesia, la inhabitación de Dios en las almas y el misterio de la Eucaristía vienen a ser la más alta realización de la presencia de Dios en medio de su pueblo, mientras llega la que se nos promete como premio en la vida eterna. Entonces tendrá plena realización la sentencia que desde el Pentateuco se repite en toda la Escritura: *Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios* [1].

Un hecho que podemos observar en la antigüedad es que con los santuarios y los sacerdocios se multiplican también los dioses. La insistencia del Deuteronomio en borrar los santuarios todos, fuera del elegido por Dios, el templo de Jerusalén, tiende a borrar una de las principales fuentes de la superstición idolátrica. Pues ésta es la misma idea que va implicada en el único santuario nacional. Dios no tiene sino una sola morada en medio de su pueblo, con un solo sacerdocio encargado de servirle. Parece humanamente imposible que en este único santuario se multipliquen los dioses y que no se observen con puntualidad las reglas del culto. Pues éste es otro de los sentidos que tiene este único santuario.

La forma en que está fabricado nos da a entender la majestad y la santidad de Yavé. Notemos su disposición. Está situado el santuario en un amplio recinto separado del campamento, en que el pueblo hace su vida, por ricos cortinajes sostenidos con columnas sobre basas de bronce.

El amplio espacio del recinto, de 1.250 metros cuadrados, viene a poner una conveniente separación entre el pueblo y el Dios santo. Santidad viene a implicar separación. Cuando el pueblo entre en este recinto para rendir culto a su Dios, sabrá que se halla en un lugar santo, del que se han de alejar las cosas profanas y hasta los pensamientos que no sean santos. El altar de los holocaustos y los demás enseres que están situados en el atrio, son todos de bronce. Los materiales de la tienda son de más precio. Los tablones que forman el armazón del tabernáculo están dorados, y las basas que los sustentan son de plata. Todos los enseres que dentro de él se conservan están revestidos de oro puro. La misma norma podremos observar en las cuatro cubiertas que protegen el tabernáculo. La más rica es la interior; la exterior, de pieles de tejón, es la más fuerte, para resistir la violencia de los elementos. Todo esto nos significa que Yavé mora en el interior, como que es el Dios oculto; y así las cosas han de ser tanto más ricas cuanto más llegadas están a El. En una iglesia, la fachada, por rica que sea, no se construye sino de piedra; pero el sagrario, ya que no sea de oro, será de bronce dorado y adornado con esmaltes. Es el mismo principio que preside a la fabricación del tabernáculo, todo para dar idea de la majestad y gloria de Dios.

[1] Lev. 26,12; cf. Ap. 21,3.

Atrás dejamos indicado que toda esta descripción debe ser una idealización del tabernáculo de la reunión, que dejamos descrito, mediante un nuevo género literario. Los historiadores sagrados no narran la historia por la historia, sino por la enseñanza de la religión. Y nuestro historiador nos presenta idealizada la historia del desierto, como si dijéramos la edad de oro de la teocracia israelita, que debía servir de modelo en los tiempos venideros.

Los profetas, que tantas veces son los historiadores del futuro reino mesiánico, nos lo pintan también de una manera ideal. Sirva de ejemplo Isaías (11,1-16) al describirnos la paz de los tiempos mesiánicos. El mismo profeta, al contarnos la vuelta de los cautivos de Babilonia, la concentración del pueblo disperso por el mundo en su patria o la restauración de ésta con ayuda de las naciones todas, lo hace de la manera más ideal que podemos imaginar [*].

De otro estilo literario, más parecido al de nuestro historiador, es el cuadro que nos ofrece Ezequiel de la restauración mesiánica en los capítulos 40-48. Se dirá que hay diferencia entre un historiador del pasado y un anunciador del futuro. Pero ambos son profetas y por ambos habla el Espíritu Santo, para quien están igualmente claras las cosas pasadas y las futuras, y que, por unos y por otros, intenta declarar a su pueblo los misterios divinos, haciendo uso de semejantes géneros literarios, con proyección al pasado o al futuro, acomodándose a la manera de expresarse del pueblo oriental a quien se dirige.

4. *El arca de la alianza.*—Era el arca el objeto más venerando de todo el mobiliario del santuario israelita. Su nombre hebreo, *aron*, significa arca, cofre. La denominación más completa era *arca del testimonio, arca de la alianza de Yavé* o simplemente *arca de la allanza, arca de Yavé* o *arca de Elohim*, es decir, *arca de Dios*.

La historia de los orígenes no es muy clara. Se cuenta en Exodo 32,15s. que al bajar Moisés del monte llevaba en sus manos *las dos tablas del testimonio, escritas de una y otra cara por Dios*. Indignado el profeta al ver la prevaricación del becerrio de oro, las quebró al pie del monte Pasado el suceso y obtenido el perdón de Dios, Moisés recibe orden de preparar otras dos tablas como las primeras, en las que Dios volvería a escribir las palabras de su ley (34,1.28). En el Deuteronomio, donde se resume la historia de los dos primeros códigos de la ley, leemos que después del episodio del becerro dijo Yavé a Moisés: *Hazte dos tablas de piedra como las primeras y sube a mí, a la montaña; hazte también un arca de madera; yo escribiré sobre esas tablas las palabras que estaban sobre las primeras, que tú rompiste, y las guardarás en el arca. Hice, pues, un arca de madera de acacia, y, habiendo cortado dos tablas de piedra como las primeras, subí con ellas a la montaña. El escribió sobre estas tablas lo que estaba escrito en las primeras, los diez mandamientos que Yavé os había dicho en la montaña, de en medio del fuego, el día de la congregación, y me las dió. Yo me volví y, bajando de la montaña, puse las tablas en el arca que había hecho, y allí han quedado, como Yavé me lo mandó* (10,1-7).

Esta arca se hallaba depositada en la tienda en Silo. No lejos de ella descansaba el joven Samuel cuando Dios le encargó anunciar a Helí la ruina de su casa (1 Sam. 3,1ss.). De allí fué tomada el arca para llevarla al campo de Israel, formado enfrente de los filisteos. Son significativas las palabras del texto en esta ocasión: *¿Por qué nos ha derrotado Yavé*

[*] Is. 49,8-26; 52,7-12; 60,1-22; 66,1-24.

hoy ante los filisteos? Vamos a traer de Silo el arca de la alianza de Yavé para que esté entre nosotros y nos salve de las manos de nuestros enemigos. Vino, pues, el arca y con ella los dos hijos de Helí, sacerdotes. El pueblo recibió el arca con gran júbilo, y con gran temor los filisteos, que decían : *Ha venido Dios al campamento. ¡Desgraciados de nosotros! ¿Quién nos librará de la mano de este Dios poderoso? El es el que castigó a Egipto con toda suerte de plagas y con peste* (4,3-8). Sin embargo, los filisteos obtuvieron la victoria y se apoderaron del arca, que como trofeo pusieron a los pies de su dios Dagón. Pronto la tuvieron que devolver con los debidos honores. Pero no para volver a Silo, de donde había salido, sino para Quiriat-Jearim, donde estuvo en la casa de Aminadab hasta que David la trasladó a Jerusalén y Salomón la depositó en el templo. Allí perecería abrasada entre las llamas en que fué derruído el templo por los caldeos.

¿Qué sentido tiene esta arca?

La ley prohibía el uso de toda imagen. Pero el pueblo necesitaba algo sensible para apoyo de su fe. Dios le dió esta arca, en que estaban depositadas las tablas de su ley, como un símbolo de Dios y de su voluntad soberana. Los autores católicos han señalado su semejanza con la nave de Ra, llevada en procesión por los sacerdotes egipcios. Pero hay una notable diferencia : que en la nave egipcia no faltaba la imagen del dios. Jeremías nos viene a declarar la veneración en que el pueblo tenía el arca y su sentido religioso cuando hablando de los futuros tiempos mesiánicos, en que Dios dará a su pueblo pastores según su corazón, añade que en aquellos días no dirán ya : *¡Ay, el arca de la alianza de Yavé! No se acordarán ya de ella; se les irá de la memoria, la olvidarán y no harán otra cosa. Entonces será llamada Jerusalén trono de Yavé, y en el nombre de Yavé vendrán a ella todas las gentes, y desde entonces no volverán más a irse tras los deseos de su corazón* (Ier. 3,15-17). Y San Juan, en el Apocalipsis, nos describe el misterio de la encarnación del Verbo con estas palabras : *Se abrió el templo de Dios, que está en el cielo, y dejóse ver el arca del testamento en su templo, y hubo relámpagos, y voces, y rayos, y un temblor, y granizo fuerte* (11,19). Esta es la salva con que la naturaleza saluda al Hijo de Dios al aparecer en la tierra hecho hombre.

Una nueva serie de textos del código sacerdotal nos vendrán a hablar del arca. Esta vez se nos dan de ella todos los detalles que podemos desear, ni más ni menos que nos los dieron sobre el tabernáculo. Oigamos la orden que Dios da a Moisés :

Se hará un arca de madera de acacia de dos codos y medio de largo, y codo y medio de ancho, y codo y medio de alto. La cubrirás de oro puro por dentro y por fuera, y en torno de ella pondrás una moldura de oro. Fundirás para ella cuatro anillos de oro, que pondrás en los cuatro ángulos, dos de un lado y dos del otro. Harás unas barras de madera de acacia, y las cubrirás de oro, y las pasarás por los anillos de los lados del arca, para que pueda llevarse. Las barras quedarán siempre en los anillos y no se sacarán. En el arca pondrás el testimonio, que yo te daré. Esta primera descripción ya nos dice bastante sobre la diferencia que va de este arca, toda cubierta de oro, a la primera, hecha simplemente de madera de acacia. Pero la descripción continúa :

Harás un propiciatorio de oro puro, de dos codos y medio de largo y codo y medio de ancho.

La palabra *propiciatorio* es en hebreo *kapporeth*, del verbo *kapar*, que significa cubrir. Según esto, el *kapporeth* no es más que la cubierta del arca, o acaso una segunda cubierta en la misma arca. Pero la misma

raíz significa, por extensión, cubrir los pecados; por consiguiente, perdonar, aplacar al ofendido, expiar la culpa, volver propicio al injuriado. De aquí ha de provenir el nombre de propiciatorio que el *kapporeth* lleva en la versión griega y en la latina. El día de expiación, el sumo sacerdote, que entraba en el santísimo, hacía la expiación de los pecados del pueblo quemando incienso y rociando con la sangre de las víctimas el *kapporeth* (Lev. 16,13ss.). Por esta razón, en 1 Par. 28,11 el santísimo se llama *casa de propiciación*.

¿Qué relación puede haber entre el arca primitiva, tan modesta, como fabricada de madera de acacia, y esta otra de la misma madera, pero cubierta de oro puro, con el propiciatorio todo de oro y los querubines de la misma materia? Creemos que existe la misma analogía que entre los dos tabernáculos, y que la última arca debe ser una idealización de la primera. Esta fué fabricada en la forma que permitía la pobreza de Israel en el desierto; aquélla, en la que exigía la representación de la gloria de Dios. Una y otra eran el símbolo de Dios, y en el código sacerdotal, en que domina el principio de la santidad divina, el arca se oculta a las miradas de los mortales, y, cuando ha de ser transportada, lo será a hombros de levitas de la familia de Caath, pero envuelta cuidadosamente por los sacerdotes, para que no la miren ojos profanos, que sin duda sentirían la verdad de aquella sentencia: *Nadie puede ver a Dios sin morir*.

5. *La consagración del tabernáculo.*—Terminada la fabricación del tabernáculo y de todos sus enseres, Moisés lo consagró todo con la unción sagrada; luego plantó el tabernáculo; colocó el arca en lo más interior de él; delante de la cortina de separación dispuso la mesa de los panes, el candelero y el altar de los perfumes; fuera del tabernáculo, el altar de los holocaustos, con un pilón de agua para las abluciones de los sacerdotes; y en torno de todo, el recinto, que formaba un atrio. La orientación era de oriente a occidente. *Entonces la nube cubrió el tabernáculo de la reunión, y la gloria de Yavé llenó el habitáculo. Moisés no podía entrar en el tabernáculo de la reunión porque estaba encima la nube, y la gloria de Yavé llenaba el habitáculo.* Bajo la imagen de esta nube luminosa entendamos la presencia de Yavé, el cual toma posesión de la morada que El mismo se había preparado.

Sólo las personas consagradas podrán acercarse al tabernáculo, poner los ojos en el interior del santuario o las manos en él y en sus enseres. Revélase esto en las providencias que es preciso tomar en el traslado de una a otra etapa. Serán Aarón y sus hijos los que desmontarán el tabernáculo y envolverán en ricas telas y pieles de tejón todos los enseres, que habrán de ser transportados por los levitas, hijos de Caat. Con cuidado advierte mirar bien que éstos no sean extirpados de en medio de los levitas *y no mueran si se acercan a las cosas santísimas. Sean Aarón y sus hijos los que entren para preparar a cada uno su carga; pero ellos no entren para ver un solo instante las cosas santas, no sea que mueran* (Num. 4,5-20).

Las marchas y las estaciones de Israel todas procedían según las órdenes de Yavé, que moraba en su tienda como generalísimo de los ejércitos de Israel. En el libro de los Números termina la historia de este suntuoso tabernáculo y de toda la multitud de sacerdotes y levitas que había para el servicio de Dios en él. Cuando Salomón levante el templo, colocará en él la antigua arca de madera de acacia que David había transportado de Quiriat-Jearim a Jerusalén; pero ninguna mención se hará del arca revestida de oro y del propiciatorio y de los querubines de oro, como

tampoco de la mesa de los panes, del altar de oro y del candelero, del altar de los holocaustos y del pilón de agua. Todo esto hubo de fabricarlo el rey de nuevo y según otro plan (1 Reg. 6,7.51).

B) TIEMPOS SAGRADOS.—En la celebración de las fiestas religiosas intervienen dos principios: el uno es humano, la necesidad que el hombre siente de descanso, de esparcimiento, rompiendo la monotonía de la vida cotidiana. El otro es religioso, la conciencia de un deber para con la divinidad, de consagrarle una porción del tiempo que de ella recibe. En Israel se guardaba como santo cada día séptimo, en el cual, por honor de Dios, no se trabajaba y los sujetos al trabajo reparaban las fuerzas con el descanso. Se contaban los meses por las lunaciones, y así cada novilunio era celebrado también no como día festivo, sino como día de descanso. No se hace mención de esta fiesta en ninguno de los tres primeros códigos del Pentateuco; pero en 1 Sam. 20,24ss. se nos dice que Saúl celebraba estos días con un festín, lo que parece suponer un sacrificio pacífico. También en 2 Reg. 4,23 se hace mención del novilunio. Y lo mismo en Os. 2,13. En el código sacerdotal (Num. 10,10) se dice que esos días se tocarán las trompetas. De estas neomenias era la más solemne la del mes séptimo, que señalaba el principio del año civil (Num. 29,1), llamada día de las trompetas.

1. *Pascua.*—Tres son las fiestas que desde los tiempos más remotos celebró Israel, algunas de las cuales tienen entronque con las festividades de otros pueblos semitas, especialmente de los árabes. Sería una maravilla que en el curso de tantos siglos no hubiera cambiado en nada la forma de celebrar esas fiestas y su sentido. Los textos parecen demostrar una evolución en la celebración de estas solemnidades.

Efectivamente, en el código de la alianza leemos: *Tres veces en el año celebraréis fiesta solemne en mi honor. Guarda la fiesta de los Acimos: comiendo pan ácimo siete días, como os he mandado, en el mes de Abib, pues en éste salisteis de Egipto. No te presentarás ante mí con las manos vacías... Tres veces en el año comparecerá todo varón ante Yavé, tu Dios. No acompañarás de pan fermentado la sangre de tu víctima ni dejarás la carne de ésta para el día siguiente* (Ex. 23,14s.17s.). Casi al pie de la letra leemos esta ordenación en Ex. 34,18.23.25, en el código que los críticos llaman yavista.

De estos textos deducimos que estas tres fiestas implicaban una peregrinación ante Yavé, al que no debían presentarse con las manos vacías, sin que se señalase la ofrenda o sacrificio que se debía presentar. Cuanto a la primera fiesta, recibe el nombre de los Acimos porque durante siete días no se podía comer sino pan sin fermentar. Otro precepto, que en los dos códigos parece añadido al texto primitivo, prohibe mezclar pan fermentado con la sangre de la víctima pascual y dejar la carne de ésta para el día siguiente. La razón no debe ser otra que ésta: el sacrificio se ofrecía al atardecer, se comía ya noche cerrada y al amanecer volvían a sus casas todos. Las carnes que no se comían de noche, o quedarían en el campo abandonadas a los perros o las llevarían a casa para consumirlas fuera del lugar santo. Ambas cosas eran reprobables. Es, pues, claro el doble aspecto de esta primera fiesta, que debía celebrarse en el mes de Abib, de la espiga, llamado después mes de Nisán, o mes primero del año, porque, en la época en que llevaba el mes estos dos nombres, el año empezaba en la primavera. En este tiempo comienzan a madurar en algunos lugares de Palestina las cebadas, y se podía dar principio a la siega. También en estos textos tenemos una alusión a la salida de Egipto.

El Deuteronomio nos declara mejor la forma de la celebración de esta fiesta. *Guarda*, dice, *el mes de Abib celebrando la Pascua de Yavé, tu Dios, porque precisamente en el mes de Abib te sacó Yavé, tu Dios, de Egipto, de noche. Inmolarás la Pascua de Yavé, tu Dios, de las crías de tus ovejas y de las vacas, en el lugar que Yavé, tu Dios, haya elegido para poner en él su nombre.*

Varias cosas hemos de notar aquí: la Pascua en el mes de Abib, con el recuerdo de la salida de Egipto de noche, porque a esta hora se celebraba la Pascua a la luz de la luna llena. La víctima será de las crías de los rebaños, bien sea del ganado menor o del mayor. Esto sugiere la idea de un sacrificio de las primicias de los rebaños, el sacrificio propio de los pueblos pastores. Finalmente, sólo en el lugar elegido por Dios se puede celebrar este sacrificio, lo que implica una peregrinación, para muchos larga. Sigue el texto: *No comerás en ella* (la Pascua) *pan fermentado, sino que por siete días comerás pan ácimo, el pan de la aflicción, porque de prisa saliste de Egipto. No se verá levadura esos siete días en toda la extensión de tu territorio, y nada de la víctima, que a la tarde inmolarás, quedará hasta la mañana siguiente.* El sacrificio se inmola al atardecer, y la Pascua consiste en el convite sagrado, que sigue durante la noche. El rito empleado para preparar las carnes es el más primitivo y el que todos podían haber a las manos, asarlas sobre brasas, como hacían los caudillos griegos ante los muros de Troya. Esto nos hace sospechar la alegría de la Pascua, celebrada a la clara luz de la luna llena, con un banquete extraordinario y con grande reunión de gente. Terminada la fiesta, a la mañana siguiente volvían a sus casas. Pero la fiesta de los Acimos continuaba hasta el séptimo día.

En los capítulos 12-13 del Exodo, que pertenecen al código sacerdotal, tenemos una nueva ordenación de la fiesta, la más detallada y la que más se acerca a la que estaba vigente en la época neotestamentaria. Aquí se nos presenta la institución de la Pascua como ligada a la salida de Egipto y a la muerte de los primogénitos egipcios. Por esta razón, en la ordenación de la fiesta hay algunos detalles propios del momento; pero, en general, las disposiciones se dan para ser observadas de generación en generación.

Empieza estableciendo que este mes de la Pascua será el mes primero del año. *El día diez de este mes tome cada uno, según las casas paternas, una res menor por cada casa.* Si la casa fuese menor de lo necesario para comer la res, tome de su vecino el número de personas necesarias para consumir la víctima. Toda esta disposición va ordenada a reducir las sobras del banquete pascual, a impedir toda profanación. *La res será sin defecto, macho primal, cordero o cabrito. Lo reservarán hasta el día catorce de este mes y todo Israel lo inmolará entre dos luces.* Tratándose de negocio tan santo y que tocaba a todo el pueblo, es natural que de antemano se tomen ciertas prevenciones, preparando la víctima conveniente. Pero su inmolación se verifica en el día y hora ya señalados por los textos precedentes. La primitiva costumbre se convierte en un rito sagrado. El cordero o cabrito, pequeño y tierno, será asado entero y así presentado a los comensales, que lo comerán con pan ácimo y lechugas silvestres. Los restos serán luego consumidos por el fuego. Los comensales lo comerán en disposición de partir, ceñidos los lomos, calzados los pies y el báculo en la mano. Manera ésta bien expresiva de las circunstancias que se querían recordar (12,1-14).

A esto se sigue otro precepto, el de los panes ácimos. *Por siete días comerás panes ácimos. Desde el primer día no habrá ya levadura en*

vuestras casas, y quien del primero al séptimo día comiera pan con levadura será borrado de Israel. El primer día tendréis asamblea santa, y lo mismo el séptimo. No haréis en ellos obra alguna, fuera de lo tocante a aderezar lo que cada cual haya de comer (12,15-20). En 13,4-10, otra vez hallamos repetido el mismo precepto. Aquí nada se dice de la peregrinación, antes se insiste en que la Pascua la coman en su casa, a puertas cerradas. Y esto no la primera vez sólo: *Guardaréis este rito como rito perpetuo para vosotros y para vuestros hijos* (12,21-28).

El sacrificio personal es un sacrificio de primicias, propio de pastores, así como el comer pan ácimo es un rito de agricultores, que recuerda el comienzo de la mies.

Pero a este sentido primitivo de la doble fiesta se añadió luego un sentido conmemorativo, el de la libertad de Egipto. Ese sentido se halla indicado en los primeros textos escriturarios, pero se destaca sobre todo en el código sacerdotal, máxime en el capítulo 12 del Exodo, donde aparecen nuevos ritos, todos declarados en relación con este suceso histórico. Es natural que en los siglos posteriores de la historia israelita, cuando la mayor parte del pueblo, disperso por el mundo, había abandonado el pastoreo y la agricultura, se diera más alto relieve a este último sentido conmemorativo, ayudando a ello el sentimiento patriótico del pueblo, que veía en el suceso recordado lo que algunos antiguos profetas ya habían señalado: el nacimiento del pueblo como pueblo de Dios.

En este sentido se funda el de la Pascua cristiana, que recuerda, con la muerte y la resurrección de Jesucristo, el misterio de la redención. Cristo en la cruz es el verdadero Cordero, que con su sangre borra los pecados del mundo y que se da en comida en el banquete eucarístico. San Pablo nos enseña cómo hemos de celebrar esta Pascua de la inmolación de Cristo: *Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ácimos, porque nuestra Pascua* (Cordero pascual), *Cristo, ya ha sido inmolado. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con levadura de la malicia y de la maldad, sino con los ácimos de la pureza y de la verdad* (1 Cor. 5,7s.).

2. *La fiesta de Pentecostés.*—La segunda de las fiestas pimitivas de Israel es la de la recolección o de los primeros panes, que luego se llamó de Pentecostés [10].

Esta fiesta señala el fin de la siega, significa el reconocimiento de las bendiciones de Dios y ha de ser motivo de alegría para todo el pueblo, para los agricultores y para los que viven en su alrededor y trabajan para ellos. El espíritu de caridad del Deuteronomio se destaca en la redacción de este precepto. El Levítico y los Números refieren los cultos que debían celebrarse en el santuario [11].

El Pentecostés cristiano está más ligado al sentido conmemorativo de la promulgación de la ley, pues en este día se realizó la venida del Espíritu Santo, tantas veces prometido por el Señor, sobre la Iglesia. La ley nueva, dice Santo Tomás, no consiste en otra cosa que en esta gracia del Espíritu Santo, por lo cual la Iglesia la celebró desde el principio con tanta solemnidad.

3. *Fiesta de la Expiación.*—Esta fiesta de la Expiación no la hallamos mencionada sino en el código sacerdotal. En Lev. 23,26-32 se insiste en que el día 10 del mes séptimo será día de aflicción por los pecados, de

[10] Ex. 23,16; 34,22; Deut. 16,9-12.
[11] Lev. 23,15-17; Num. 28,26-31.

SEMINARIO METROPOLITANO

expiación de éstos; será asamblea santa, en la que ninguna labor servil es permitida. Igualmente se habla en Núm. 29,7-21. Pero es en el Lev. 16 donde se detalla todo el ritual de esta solemnidad, la única en que el sumo sacerdote podía entrar en el santísimo. La redacción no es clara y no son pocas las dificultades que ofrece.

Con este rito, Israel ha recobrado nueva vida. El santuario quedaba purificado (reconciliado en el lenguaje de nuestro derecho canónico) de las irreverencias que el sacerdocio y el pueblo hubieran cometido durante el año; asimismo, los sacerdotes y el pueblo quedaban purificados de todos sus pecados y con esto restablecidas las relaciones con el Señor que pudieran haber sido alteradas por las infracciones de la ley. Israel, en paz con Yavé, era feliz; nada malo le puede suceder. Ya se deja entender que la eficacia real de esta expiación está en relación con el concepto que tenían del pecado, algo distinto del que nosotros tenemos. Porque en estos pecados entraban, además de las infracciones morales, las impurezas rituales en que se incurría aun sin conocimiento ni voluntad.

Fiestas análogas a ésta se celebraban en Babilonia los días primeros del año, se celebraban en Atenas cada año y en Roma cada lustro, nombre derivado de lustrar, lustración, esto es, expiar.

En la Epístola a los Hebreos, el autor se sirve del ritual de esta solemnidad para declararnos el misterio de la redención de Jesucristo (9,1-10,18).

4. *Fiesta de los Tabernáculos.*—La fiesta de los Tabernáculos es otra de las tres primitivas que se celebraban en Israel con una peregrinación (Ex. 23,16; 3,4.22). Al fin del verano, recogidos los frutos del campo, los israelitas acudirán ante el Señor a ofrecerle las primicias de esos frutos, en acción de gracias por las bendiciones recibidas y para implorar el beneficio de la lluvia, a fin de poder hacer la próxima sementera. La fiesta tiene, pues, un sentido agrícola. El Deuteronomio, como de ordinario, es más explícito (16,13-15). Después de insistir en la celebración de la triple festividad anual en el lugar elegido por el Señor, concluye: *Cada cual hará sus ofrendas conforme a las bendiciones que Yavé, tu Dios, le haya otorgado* (16,17). Aquí no se señala tampoco la fecha precisa, pero se indica la duración de la fiesta, que será de siete días, y se le da un nombre significativo: es la fiesta de los Tabernáculos y fiesta de alegría para todo el pueblo trabajador de la tierra, que recoge entonces los últimos frutos de ella.

Como de costumbre, el código sacerdotal nos informa más en detalle sobre los sacrificios y demás ritos que se debían celebrar en el santuario nacional. En Lev. 23 tenemos dos decretos, digámoslo así, sobre esta fiesta [12].

En el último tenemos el sentido conmemorativo de la fiesta, añadido, igual que en las otras dos de la Pascua y de Pentecostés, al primitivo sentido agrícola de la solemnidad.

En Num. 29 se describe detalladamente el ritual de la celebración de la fiesta en el santuario, y se ve, por la cantidad de los sacrificios, la solemnidad con que se celebraba. A ésta debió de contribuir la fecha de la solemnidad, después de terminados los trabajos de la recolección, cuando los fieles tenían las arcas llenas y podían dar unos días al descanso del cuerpo y del espíritu.

Por esta razón del mayor concurso fué escogida esta fecha para que,

[12] Lev. 23,33-36.39-43.

cada siete años, el año de la remisión, cuando venga todo Israel a presentarse ante Yavé, tu Dios, en el lugar que El elija, leerás esta ley ante todo Israel, a sus oídos. Reunirás al pueblo, hombres, mujeres y niños, y a todos los peregrinos que se hallen en las ciudades, para que la oigan y aprendan a temer a Yavé, vuestro Dios, y estén siempre atentos a cumplir todas las palabras de esta ley (Deut. 31,10-12).

III. De la razón de ser de los sacramentos de la antigua ley (a.5)

Divide Santo Tomás todo el material de la ley mosaica, que tiene por objeto el culto divino o la religión, en cuatro capítulos: los *sacrificios*, que son los actos principales del culto; las *cosas sagradas*, de que el hombre necesita servirse para el culto divino; los *sacramentos*, signos de cosas sagradas, que de alguna manera santifican al hombre; las *observancias* o normas especiales de vida que deben seguir los adoradores de Dios. El Angélico dedica el artículo 5 de esta cuestión a los sacramentos, el primero de los cuales es la iniciación religiosa, que en Israel se verificaba por la *circuncisión*, y era tipo del *bautismo cristiano;* el segundo es el *cordero pascual*, por el que los fieles estrechaban más las relaciones con Dios, y era tipo de la *eucaristía;* el tercero, los diversos modos de hacer la *expiación de los pecados*, y eran tipo de la *penitencia;* el cuarto, finalmente, era la *consagración de los sacerdotes*, tipo del sacramento del *orden*.

A) LA CIRCUNCISIÓN.—1. En las naciones civilizadas, la ley señala la mayoría de edad, a partir de la cual el individuo goza ya de los derechos ciudadanos que hasta entonces no poseía. En los pueblos primitivos, esta ley tiene mayor importancia, y el hombre alcanza su mayoría de edad por un rito especial de iniciación. Este rito dura muchos días, a veces meses, de ayunos, maceraciones, sufrimientos físicos, que ponen a prueba la fortaleza de los iniciados. En esta ocasión se revelan a éstos las ceremonias religiosas y los preceptos morales, hasta entonces tenidos en secreto. Mediante estos ritos, los iniciados entran a formar parte de la sociedad humana y religiosa en que habían nacido y hasta entonces se habían criado, pero sin formar parte de ella.

Del conjunto de estos ritos, a veces bárbaros y sangrientos, es parte en muchos pueblos la circuncisión. No es ésta propia de sólo Israel. Tribus salvajes de América, Africa y Oceanía la practican todavía, y no hay fundamento alguno para pensar que la hayan recibido de los hebreos. Los egipcios la practicaron en una buena parte de su larga historia. También los fenicios la observaban, aunque al emigrar a otras tierras la abandonasen. Los pueblos de Moab, Ammón y Edom asimismo la guardaban, y en la tierra de Canaán sólo los filisteos reciben en la Biblia el nombre infamante de *incircuncisos*. Hoy todavía la practican los musulmanes, y parece que fué la Arabia la región de donde la circuncisión se extendió a los otros pueblos semitas.

Para estudiar la historia de la circuncisión entre los hebreos, hemos de atenernos a la distinción de los códigos legales que dejamos indicada en la *Introducción general* a la ley. Según éstos, la primera vez que se nos presenta la circuncisión es en Ex. 4,25s., en un pasaje muy obscuro,

y que prueba que Moisés no la había practicado en sus hijos, pero que Yavé se la exigía con rigor.

En el libro de Josué (5,2ss.), otra vez se vuelve a hacer mención de la circuncisión. *Yavé dijo entonces a Josué: Hazte cuchillos de piedra y circuncida a los hijos de Israel.* El autor sagrado o tal vez los copistas posteriores experimentaron una natural estupefacción a la noticia de este suceso, que argüía un grave descuido en el pueblo y en el caudillo que durante tantos años los había dirigido por el desierto. Las explicaciones que el texto sagrado añade, no están concordes en el texto masorético y en la versión griega de los LXX, indicio tal vez de que no proceden del autor inspirado, sino de glosadores posteriores. Pero, en todo caso, tendremos que la circuncisión era practicada en Israel cuando éste hizo su entrada en Canaán y que era mirada como un rito religioso impuesto por Yavé [13].

2. *La circuncisión espiritual.*—El Deuteronomio habla hasta dos veces de la circuncisión espiritual (10,16s.; 30,6). Estos textos traen a la memoria otro del profeta Jeremías, que dice: *Circuncidaos para Yavé, circuncidad vuestros corazones, varones de Judá y habitantes de Jerusalén. No sea que se derrame como fuego mi ira y se encienda, sin que haya quien pueda apagarla, por la maldad de vuestras obras* (4,4; cf. 9,25s.).

Israel solía gloriarse de la circuncisión como de una señal de la alianza con Yavé, su Dios. Tal conducta no tiene fundamento; también otros pueblos practican la circuncisión y, sin embargo, son incircuncisos de corazón. En esto Israel los imita, y por eso la cólera de Yavé vendrá sobre él, igual que sobre los otros pueblos.

Volvamos atrás, y en el Génesis hallaremos narrada por el código sacerdotal, muy en detalle, la historia de la introducción de este rito en la tribu de Abrahán. Dijo Dios al patriarca: *Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente. Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal del pacto entre mí y vosotros.* Todos los varones de la tribu de Abrahán, sin distinción de libres o siervos, deberán circuncidarse, y los que en adelante nazcan recibirán esa señal a los ocho días de nacidos. El que esto no haga, circuncidando la carne de su prepucio, *será borrado de su pueblo, porque rompió mi pacto* (17,1-14). La circuncisión es la señal del pacto; quien la lleve, será incluído en él; quien no la lleve, queda excluído del pacto y, por tanto, del pueblo de Dios y de sus promesas. Aplicando aquí la terminología escolástica, la circuncisión es el *sacramentum;* el pacto o la promesa, la gracia de sacramento, la *res sacramenti.* En atención a la importancia religiosa del sacramento, se ordena practicarlo a los ocho días de nacido.

En el Evangelio se nos cuenta cómo el Bautista y Jesús fueron circuncidados al octavo día (Lc. 1,59; 2,21). Tal vez estos ejemplos eran alegados por los convertidos del fariseísmo, que exigían la circuncisión a los convertidos por San Pablo y San Bernabé (Act. 15,1ss.). A esto los dos apóstoles se opusieron tenazmente, y la asamblea de Jerusalén, por boca de San Pedro, les dió la razón, afirmando que sólo *por la fe en Jesucristo creemos ser salvos.* No obstante esto, los fieles del judaísmo continuaban practicando la circuncisión, y en cuánta estima la tenían nos lo declaran las palabras de Santiago a San Pablo en la última venida de éste a Jerusalén (Act. 21,20ss.).

Pero el Apóstol de las Gentes entendía que, cualesquiera que fuesen los motivos de cierta indulgencia con los prejuicios de sus hermanos

[13] LAGRANGE, o.c., 24258.

los hebreos, las promesas divinas se resumían en Cristo y en su gracia, y que la obra del Hijo de Dios no podía quedar subordinada al rito de la circuncisión y a la incorporación de los creyentes al pueblo israelita mediante la circuncisión. Por esto decía a los Gálatas que quienes pretendían circuncidarlos, aspiraban a gloriarse en ellos, rindiéndoles al judaísmo y sometiéndolos a la ley mosaica (Gal. 5,3).

3. *Doctrina de San Pablo sobre la circuncisión.*—Muy otra era la doctrina del Apóstol, que había llevado hasta sus últimas consecuencias el principio asentado por San Pedro sobre la salud por sola la fe en Jesucristo.

La circuncisión, como la ley, han tenido un destino glorioso en los planes providenciales de Dios: preparar los caminos de su Hijo (Rom. 3,1ss.). Pero, realizada esta obra, la circuncisión y la ley caducaron. Ni la circuncisión vale algo ni el prepucio; lo único que tiene valor es la fe actuada por la caridad, o de otro modo, la nueva criatura, la filiación divina, que produce en nosotros el espíritu de Cristo [14]. Y en esta doctrina del Apóstol hallamos el remate de aquella circuncisión del corazón de que nos hablan el Deuteronomio y Jeremías.

El signo sensible de esta circuncisión espiritual no es otro que el bautismo, por el cual nos incorporamos a Cristo y nos hacemos miembros de su cuerpo místico, que es la Iglesia.

B) EL CORDERO PASCUAL.—Hemos visto atrás que la solemnidad pascual implicaba tres elementos: el sacrificio de una víctima, los panes ácimos, que debían comerse durante una semana; la fiesta de las primicias con la oblación de un haz de espigas, que inauguraba la siega de las mieses. Era el cordero pascual la oblación de las primicias del rebaño. Tal era la causa literal—dice Santo Tomás—de esta solemnidad, a la cual se añadió luego una conmemorativa de la salida de Egipto, que vino a prevalecer sobre las demás, viniendo casi a hacerlas olvidar. La salida de Egipto significaba para Israel su liberación del poder opresor del faraón, la independencia y la posibilidad de constituir una nación libre y dueña de sus destinos. No hay pueblo consciente de su dignidad que no estime sobre todas las cosas su libertad e independencia. Israel tenía muy especiales motivos para estimarla en más, a causa de la alteza de sus destinos como nación. Estos destinos no eran otros que los de preparar la grande obra de la salud mesiánica para todo el mundo. Es indudable que su conocimiento de esta salud estaba lejos de ser perfecto, pero a lo menos sabía que sería la gran manifestación de la misericordia de Dios para con Israel y para con el mundo todo. Por la Pascua Israel venía a estrechar sus relaciones con Dios, que le había elegido.

1. *La Pascua en los profetas.*—Sobre esta libertad de Egipto son significativas las palabras de Jeremías: *Cuando yo saqué de Egipto a vuestros padres, no fué de holocaustos y sacrificios de lo que les hablé ni lo que les mandé, sino que los ordené: Oíd mi voz y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo; seguid en todo el camino que yo os mando y os irá bien.* Este es, en breve síntesis, el fin de Yavé al sacar a Israel de Egipto y hacerlo un pueblo libre: venir a ser Dios de Israel, e Israel el pueblo de Yavé. Palabras estas de tan hondo sentido como se puede ver por las citas que de ellas hallamos en los escritos apostólicos [15].

En la época evangélica, la Pascua se celebraba con gran solemnidad

[14] Gal. 5,6; 6,15; 1 Cor. 7,19.
[15] 2 Cor. 6,16; Hebr. 8,10; Apoc. 21,3.

y no menor alegría. El ritual se había también enriquecido de nuevos elementos; el cordero debía ser sacrificado en el templo, su sangre derramada en el altar, aunque la preparación del cordero se hacía en casa. Pero en toda esta solemnidad se destacaba siempre la salida de Egipto, tal como se cuenta en el Exodo. No hay duda que Jesús se atuvo durante su vida a la ley común y que celebró con los demás la última Pascua, aunque haya alguna dificultad sobre el día, y los evangelistas, fuera de San Lucas, no den importancia a la ceremonia, para concentrar su atención en la nueva Pascua instituída por el Señor.

2. *La Pascua cristiana.*—San Pablo nos declara el sentido cristiano de esta fiesta cuando escribe a los Corintios: *Alejad la vieja levadura para ser masa nueva, como sois ácimos, porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura de la malicia y de la maldad, sino con los ácimos de la pureza y de la verdad* (1 Cor. 5,7s.). El Apóstol nos invita a celebrar debidamente nuestra Pascua. El Cordero no es otro que Cristo, que ya está inmolado y que se nos ofrece en la comunión eucarística. Los panes ácimos con que lo hemos de comer, son la pureza y la verdad. La inmolación de Cristo en la cruz es para el Apóstol el sacrificio ofrecido por nuestra redención, y su sangre la que sella la nueva alianza, según lo declara el Señor mismo. Con esto quiso Dios Padre establecer nuevas relaciones con los hombres, crear un pueblo nuevo en quien se realicen las palabras que tantas veces había dicho del antiguo: *Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios.* Y esto no por un tiempo limitado, sino por los siglos de los siglos, pues la alianza, de que Cristo es el mediador y que El sancionó con su sangre, es una alianza definitiva, eterna.

C) LA EXPIACIÓN DEL PECADO.—El tercer sacramento es el que quita los pecados e impurezas que impiden al hombre acercarse a Dios.

Para entender esto es preciso saber qué cosa sea este pecado o impureza que el sacramento quita o limpia, y para ello es preciso remontarse a Dios santo, o sea, a su santidad y justicia. Todos estos vocablos tienen en la ley un sentido bastante distinto del que nosotros les damos en nuestra teología. Ni es de maravillar. La rudeza de los pueblos antiguos no alcanzaba a comprender los sutiles conceptos de santidad y pureza, pecado e impureza, y el pueblo israelita no estaba a mucho más alto nivel que las otras naciones que le rodeaban. La revelación divina lo fué poco a poco levantando y preparando para recibir el Evangelio. Alguien ha comparado la ley a un fruto de cáscara dura, dentro de la cual se oculta la fruta sabrosa. Esa cáscara es el precepto político, social, ceremonial; la fruta es la moral y la religión. Por el primero, que la rudeza del pecado alcanza a comprender mejor, busca el legislador llevar a la almendra, que se guarda dentro. Empecemos por declarar el concepto de santidad [16].

1. *La santidad.*—Santo, en hebreo *gados*, significa limpio, puro; brillante es sinónimo de *tahor*. Se distingue de lo profano, que diríamos laico, neutro, en hebreo *jol*, y se contrapone a lo impuro, inmundo, en hebreo *tame'*.

Entre los semitas, *santo* es el calificativo específico de los dioses, así como entre los griegos y romanos lo era *inmortal*. Yavé en la Biblia es el Santo, el Santo de Israel [17]. Como ante la claridad del sol todas las luces resultan obscuras, así ante la santidad de Yavé todas las cosas resultan

[16] LAGRANGE, o.c., 141ss.
[17] Is. 1,4; 5,19.24; 10,20.

impuras. En los mismos ángeles halla El manchas, se dice en Job (4,18). El Dios Santo es, por esto mismo, *excelso* sobre todas las cosas; *excelso*, no por el lugar que ocupa, sino por la celsitud de su naturaleza. De aquí que la santidad de Dios viene a ser igual que su *trascendencia*.

De este concepto de la santidad nace el de reservado, prohibido en árabe, y, por lo mismo, *terrible* para quienes no se hallen en condiciones de acercarse a Dios. Así se dice en el salmo: *Santo y terrible es su nombre* (99,3).

2. *La santidad de las cosas creadas.*—Como Dios es el principio de las cosas, así lo es de la santidad, que se complace en comunicar a sus criaturas. Y por esto son santos los ángeles, que forman su corte (Deut. 33,2); es santa su morada del cielo (Ps. 10,5); son santos los sacerdotes que aquí en la tierra *se allegan a El para servirle* (Lev. 21,6); es santo el templo, su morada terrestre (Ex. 15,13); lo es también el altar en que se le ofrecen sacrificios (Lev. 22,3.15); santos son todos los enseres del culto, las ofrendas que a Dios se hacen (Lev. 12,4), los días que le están reservados (Ex. 31,14; Lev. 23,2), y santas otras cosas, v. gr., los primogénitos o los primeros frutos, que El se ha reservado en reconocimiento de sus soberanos derechos sobre todas las criaturas (Ex. 13,1; Lev. 27,28), y finalmente, santo ha de ser el pueblo que El se eligió (Lev. 11,44).

El principio supremo de la religión en el código sacerdotal es que Dios habita en medio de su pueblo para santificarlo (Ex. 29,45). Pues el Dios santo santifica su tierra y, sobre todo, santifica a su pueblo. Por eso exige de él la observancia de ciertas normas de vida en consonancia con esa santidad que de Yavé le es comunicada. *Yavé habló a Moisés, diciendo: Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: «Sed santos, porque santo soy yo, Yavé, vuestro Dios»* (Lev. 19,1-3). Y en otra parte: *Sed santos para mí, porque yo, Yavé, soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos* (Lev. 20,26). Especialmente se dice que Dios santifica a los sacerdotes, consagrados a su servicio (Lev. 21,23; 22,16). Y como El los santifica, haciéndolos participantes de su propia santidad, ellos deben santificarle a El, respetando en sí mismos la santidad recibida y viviendo conforme a las exigencias de la misma. Obrar de otro modo sería *profanar* el nombre santo del Señor (Lev. 22,2), que los ha santificado.

3. *La perfección moral de Dios.*—Todo esto nos ofrece un concepto de la santidad que podemos decir metafísico, al cual se junta el concepto de la santidad moral. Dios, santo, se muestra en irreductible oposición al pecado, a la iniquidad, a la injusticia. Esto lo proclaman sobre todo los profetas y los salmistas. Oigamos cómo Isaías reprueba el culto que le ofrecen los hombres de Judá. *Cuando alzáis vuestras manos, yo aparto mis ojos de vosotros; cuando hacéis vuestras muchas plegarias, no escucho. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, limpiaos, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda* (1,15-17). Aquí tenemos la santidad moral de Dios, que la exige también de los hombres, como la única que los permite acercarse al Señor, según nos dice el salmo 15.

En él tenemos un programa de vida santa, que permite al que la posee acercarse con seguridad al Dios santo y terrible. San Pablo lo resume en aquellas palabras: *Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios* (Hebr. 12,14).

3. *La impureza.*—Como Dios es santo, así los espíritus malos son impuros. Es éste el calificativo que en los evangelios se les da a los demonios. Y esto no es cosa nueva, porque también para los antiguos, que vivían obsesionados con la idea de los espíritus malos, eran éstos impuros, como que los tenían por fuentes de impureza, engendros del infierno, causantes de todos los males que afligen a la humanidad [18].

Pero esto no es para decir que todas las impurezas tengan su origen en los espíritus malos, aunque tal vez muchas se deban a esta preocupación de los espíritus. El principio de la impureza es alguna corrupción o propensión a ella. Las impurezas de la Biblia las reduce Santo Tomás a tres capítulos: los cadáveres, los actos sexuales o lo que con ellos tenga relación y los alimentos [19].

Ya se deja entender la razón de declarar impuro un cadáver, sea de hombre, sea de bestia. El cadáver, por la corrupción que lleva consigo, es un foco de infección; quien lo toca queda inficionado y, por consiguiente, inmundo. Esta inmundicia será mayor o menor según las diversas condiciones de la persona que toca. En la persona consagrada por el sacerdocio o por el voto de nazareato, la impureza es mayor que en los simples fieles.

Al cadáver podemos asimilar el leproso, entendida la palabra *lepra* en el amplio sentido que le da la Escritura, de toda enfermedad cutánea. Todas estas enfermedades suelen ser contagiosas, y así la declaración de impureza es muy razonable (Lev. 13).

La generación de la vida es un misterio, y una maravilla del Creador la fecundidad otorgada a los animales para procrear otros a ellos semejantes. Esto no obstante, la generación del hombre y cuanto a ésta rodea implica un no sé qué de impuro que ha hecho que los pueblos antiguos lo considerasen como opuesto a la santidad de la religión. Algunas de estas prohibiciones se fundan en causas, sin duda, racionales; por ejemplo, la impureza de la madre durante los cuarenta o sesenta días que siguen al parto (Lev. 12,15).

Santo Tomás señala una razón de gran valor psicológico para justificar las leyes sobre la pureza. La experiencia nos dice que la familiaridad engendra la menor estima de las personas; al contrario, cuanto mayor es el alejamiento y los obstáculos para acercarse a una persona o cosa, mayor suele ser la reverencia en que se la tiene. Pues para dar a entender a un pueblo rudo la grandeza de Dios, lo mejor era envolverlo en el misterio, dificultar el acercamiento a El. Y esto hacían todas las leyes de impureza, que creaban otros tantos obstáculos para acercarse a Dios y ejercer los actos del culto. Todo esto tiene relación con el concepto de la santidad, que dijimos metafísica, de Dios.

A la santidad moral, a la justicia, que es la perfección moral de Dios, corresponde la justicia humana, obtenida por la perfecta observancia de la ley divina, y a esta justicia se opone el pecado, la iniquidad, que es un acto de rebeldía contra la voluntad de Dios, expresada en su ley.

Nuestros moralistas investigan las condiciones que ha de revestir un acto para que sea pecaminoso. Y no lo es si no nace de la voluntad libre, que a la vez exige conocimiento. La violencia y la ignorancia excusan de pecado. Pues para los antiguos no era así. Como en muchos casos la ley civil castiga los actos contrarios a sus preceptos sin atender a las condiciones de la infracción, así los antiguos consideraban como

---

[18] DHORME, *La rel. assyr.* 435s.
[19] LAGRANGE, *Etudes sur les rel. sém.* 147ss.

pecado todo acto material que fuera contra la voluntad divina expresada en la ley.

5. *Modos de quitar la impureza.* — La impureza contraída por el contacto con el cadáver de un animal impuro o con el cadáver de un animal puro, pero que no haya sido muerto y sangrado para ofrecerlo a Dios o para comer su carne, se quita lavando los vestidos y esperando hasta la tarde (Lev. 11,24s.).

Por lo que toca a la lepra, es preciso distinguir la lepra de una persona y la de una casa, un vestido o un objeto de cuero. Los ritos en uno y otro caso son largos, y con muchos detalles nos los describe el Levítico (13-14).

El código sacerdotal considera el coito humano como algo impuro. Tanto el hombre como la mujer quedan impuros; tendrán que lavarse y quedar impuros hasta la tarde. Esto sin distinguir la licitud o ilicitud del acto (Lev. 15,16-18).

Si la generación implica impureza, también el parto. *Cuando diere a luz una mujer, si tiene un hijo, será impura durante siete días; será impura como en el tiempo de la menstruación. El octavo día será circuncidado el hijo, pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días en la sangre de su purificación; no tocará nada santo ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación.* Si, en vez de hijo, dió a luz una hija, el estado de impureza se prolonga hasta sesenta días. Cumplido ese período, la madre con la criatura *se presentará ante el sacerdote a la entrada del tabernáculo de la reunión, ofreciendo un cordero primal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por el pecado.* En obsequio de los pobres, el cordero primal puede ser sustituído por otro pichón u otra tórtola. Con esto *el sacerdote hará por la madre la expiación y será pura* (Lev. 12).

A este mismo capítulo pertenece la ley de impedimentos matrimoniales, contenida en el capítulo 18 del Levítico, cuya introducción es muy de notar: *Yo soy Yavé, vuestro Dios. No haréis lo que se hace en la tierra de Egipto, donde habéis morado, ni haréis lo que se hace en la tierra de Canaán, adonde yo os llevo; no seguiréis sus costumbres. Practicaréis mis mandamientos, cumpliréis mis leyes, las seguiréis. Yo, Yavé, vuestro Dios.*

6. *Los sacrificios expiatorios.* — Fuera de los modos de recobrar la pureza que atrás quedan expuestos, tenemos los sacrificios expiatorios por el pecado y por el delito. Bueno será, sin embargo, notar aquí las veces que en aquellos capítulos se hace mención de los pecados cometidos por ignorancia. El capítulo 4 del Levítico, que trata de los sacrificios expiatorios del *pecado*, empieza con estas palabras: *Si pecare alguno por ignorancia, haciendo algo contra cualquiera de los mandamientos prohibitivos de Yavé*, etc. (4,2). Por estos pecados ofrecerá un sacrificio según la condición de la persona, sacerdote, asamblea del pueblo, príncipe o persona privada (4,3-35). El capítulo 5 prosigue de este modo: *Si uno pecare oyendo a otro imprecar, y siendo testigo de la imprecación, porque lo vió o de otro modo lo conoció, y, sin embargo, no lo denunció, contrayendo así reato; o si tocare sin darse cuenta algo impuro, sea el cadáver impuro de una bestia, sea el cadáver impuro de un reptil, haciéndose impuro él mismo y contrayendo reato; o tocare sin darse cuenta alguna impureza humana, dándose cuenta de ello después, contrayendo así reato; o vanamente jurare de ligero hacer algo de mal o de bien, de lo que uno suele jurar vanamente sin darse cuenta, y cae después en*

ello: el que de uno de estos modos incurra en reato, por el reato de uno de estos modos contraído, confesará su pecado, ofrecerá a Yavé por su pecado una hembra de ganado menor, oveja o cabra, y el sacerdote le expiará de su pecado. Siguen en el texto los ritos de la expiación (Lev. 5,1-13).

El capítulo de los *delitos* abarca tres artículos: *Si uno por ignorancia prevaricase, pecando contra las cosas santas, que son de Yavé, ofrecerá por el delito un carnero... Si uno pecare por ignorancia, haciendo, sin darse cuenta, algo de lo prohibido por Yavé, contrayendo reato y llevando sobre sí la iniquidad, traerá al sacerdote un carnero sin defecto... El que, con desprecio de Yavé, pecare, negando a uno de su pueblo un depósito, una prenda puesta en sus manos, que injustamente se apropió, o con violencia le quitase algo, o se apropiase algo perdido que encontró, y más, si perjurase en cualquiera de estas cosas en que los hombres suelen perjurar, pecando y contrayendo reato, restituirá íntegramente a su dueño lo robado, defraudado, confiado en depósito o encontrado y negado, o aquello sobre que falsamente juró, con el recargo de un quinto, y* ofrecerá a Yavé en sacrificio por el delito un carnero sin defecto, el sacerdote hará la expiación, siéndole perdonado el delito de que se hizo reo (Lev. 5,14-26). Tal es la forma de recobrar la santidad, necesaria para tener entrada ante el Señor Santo.

Pero todavía el código sacerdotal nos ofrece dos capítulos que demuestran cuánta era la fuerza de aquellas palabras divinas: *Sed santos, porque santo soy yo, que os santifico.* El primero es el 19 de los Números, en que se trata de la preparación del agua lustral con las cenizas de una vaca roja.

Todos estos largos procesos de expiación tenían eficacia para purificar de aquellas impurezas corporales o litúrgicas que la ley establecía; pero no de los pecados propiamente tales, que manchaban el alma. Estos sólo se quitaban con la contrición, a la cual podían servir de despertador los sacrificios y los demás ritos legales. Por esta razón de disponer el alma a la contrición, pueden considerarse como tipos del sacramento de la penitencia, instituído por Jesucristo.

D) La consagración sacerdotal.—El cuarto sacramento de la ley vieja es, según Santo Tomás, el de la consagración de los sacerdotes. Esto nos obliga a trazar la historia no muy clara del sacerdocio en Israel [29].

En los orígenes, la dignidad sacerdotal iba vinculada a la autoridad familiar o social. Esta era la ley general en la antigüedad. Abrahán, lo mismo que sus hijos Isaac y Jacob, ofrecían ellos mismos sacrificios al Señor allí donde la providencia de Dios los llevaba. En la historia siguiente de Israel podemos notar que todavía se sigue esta costumbre. Samuel, que era profeta, pero de origen efrateo, como su padre, levantó un altar en Rama (1 Sam. 7,17), y en él, como en Masfa (7,9), en Gálgala (11,15) y en Belén (16,5), ofrecía sacrificios, de cuya legitimidad nadie puede dudar. En la trasiación del arca también dice el texto que el rey David ofrecía sacrificios (2 Sam. c.13), y en la dedicación del templo, Salomón ejerció el sacerdocio, pronunciando la que podemos decir oración consecratoria (1 Reg. 8,22ss.).

En las grandes naciones, sin embargo, echamos de ver la existencia de un sacerdocio profesional. El ritual solía ser complicado, y la obligación de atenerse a él escrupulosamente era rigurosa. Esto exigía el exacto conocimiento del mismo. El acercarse a la divinidad exigía tam-

[29] Lagrange, o.c., 217ss.; Dhorme, o.c., 282ss.

bién la observancia de muchas reglas de santidad, que un rey no podía siempre observar. Los dioses querían, además, un sacerdocio exclusivamente consagrado a su servicio. Todas estas razones se juntaban en Israel en favor de la institución de un sacerdocio totalmente consagrado al servicio de Yavé. Tal fué el sacerdocio levítico.

1. *El sacerdocio levítico.*—Según la historia del Génesis, Leví es uno de los hijos de Jacob, habido en su mujer Lía (Gen. 29,34). Al comenzar su narración, el Exodo nos habla de *un hombre de la casa de Leví*, cuya mujer era del mismo linaje (Ex. 2,1). Estos fueron los padres de Moisés. Andando los años, cuando éste ofrecía dificultades a aceptar la misión que Yavé quería encomendarle, oyó de Dios estas palabras: *¿No tienes a tu hermano Aarón, el levita?* Esta palabra no puede significar la familia de Aarón, puesto que la de Moisés no era distinta. Ha de significar el oficio sacerdotal, al que Aarón estaba ya consagrado y de donde tomaba ese nombre. Esto nos explicaría el sentido del episodio de Ex. 32,25ss., cuando Moisés, al ver la prevaricación del pueblo con el becerro, grita: *A mí los de Yavé*, y todos los hijos de Leví se reunieron en torno de él, que les dijo: *Así habla Yavé, Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada sobre su muslo, pasad y recorred el campamento de una a otra puerta y mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo.* Estos lo hicieron y Moisés dijo entonces a los levitas: *Hoy os habéis consagrado a Yavé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición.* Este hecho nos revela que los levitas estaban especialmente consagrados al culto de Yavé y que en este momento recibieron la solemne confirmación oficial de su sacerdocio. Un autorizado expositor de la Sagrada Escritura se atreve a señalar como causa de esta su devoción por Yavé la cultura que habían adquirido en Egipto, la cual los habría habilitado para entender mejor las tradiciones religiosas de su nación y las nuevas revelaciones aportadas por Moisés [21]. Es bien posible esto.

Los apéndices del libro de los Jueces nos ofrecen también dos episodios muy significativos de los levitas (17-19). También en el libro de Samuel aparecen los levitas al servicio del santuario.

El Deuteronomio nos habla con frecuencia de los levitas, que andan dispersos por las ciudades de Israel, sin heredad y viviendo de la caridad de sus hermanos, a los cuales el autor los recomienda con mucha insistencia, junto con los demás indigentes, los huérfanos y las viudas [22]. El único santuario que el Deuteronomio juzga como legítimo está servido por sacerdotes levíticos, de los cuales dice también que no tienen heredad entre sus hermanos y se mantendrán de los sacrificios y ofrendas de los fieles. La palabra *levita* significa en todo el libro miembro de la tribu consagrada al servicio de Dios.

2. *El sacerdocio aarónico.*—Tal es, en suma, la noticia, bien obscura, que de los orígenes del sacerdocio levítico nos dan los primeros códigos del Pentateuco. Pero el cuarto y último, el código sacerdotal, porque principalmente se ocupa de los sacerdotes, nos da una idea muy clara, aunque un tanto distinta de la primera. Se halla Moisés en el monte, donde recibe el plan de la organización del culto, y, explicada la forma del tabernáculo, Dios dice a Moisés: *Y tú haz que se acerque Aarón, tu hermano, con sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que sean mis sacerdotes: Aarón y Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar, hijos de*

[21] A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce levitique*
[22] Deut. 12,18s.; 14,27; 16,11.14; 26,11ss.

Aarón (Ex. 28,1). Y luego empieza a describir las vestiduras que Aarón, el sumo sacerdote, y sus hijos usarán en sus funciones sagradas (28,2-43). Sigue todo el ritual de la consagración de los sacerdotes (29,1-37). Conforme a este ritual, se cuenta luego, en Lev. 8-10, la consagración de Aarón y de sus hijos para ejercer el oficio del sacerdocio. Los capítulos 21-22 contienen las reglas de santidad que deben guardar para ejercer de modo conveniente su ministerio. Estas van dirigidas a Aarón y a sus hijos. Desde este momento, Aarón va asociado a Moisés en todo cuanto éste hace. Los capítulos 16-17 nos cuentan la sedición de Coré, que con otros levitas se levantan contra el privilegio del sacerdocio atribuído a Aarón y a sus hijos. Este privilegio deja a los demás miembros de la tribu postergados, formando una clase inferior.

La tribu de Leví, según el censo, alcanza la cifra de 22.000, contados de un mes para arriba. A éstos toma Dios en lugar de los primogénitos de Israel para consagrarlos a su servicio: *Ellos se encargarán de todo cuanto sea necesario para él* (Aarón) *y para toda la asamblea ante el tabernáculo de la reunión, haciendo así el servicio del tabernáculo.* Un extenso capítulo, el cuarto de los Números, detalla muy por menudo los oficios de los levitas en el transporte del tabernáculo y de sus enseres. Para esto necesitan una especial consagración, más sencilla que la de los sacerdotes, la cual se nos declara en Núm. 8,5-26. El capítulo 18 vuelve sobre los deberes de los levitas, insistiendo en que estarán al servicio de Aarón y de sus hijos, los sacerdotes.

A esto sigue la exposición de los derechos de los sacerdotes sobre los sacrificios y ofrendas presentadas en el tabernáculo, las primicias, el rescate de los primogénitos y la porción del botín reservado a Yavé. Todo esto constituye la pensión que Dios concede a sus sacerdotes a título de sustentación. Y para los levitas, que no tienen tampoco heredad entre sus hermanos, el Señor impone a éstos un tributo, el diezmo de los frutos de la tierra, de los cuales tomarán una décima parte para los sacerdotes. Con esto, los hijos de Israel quedan descargados de los servicios del culto, que Yavé traspasa a los hijos de Leví, y éstos, como compensación de sus servicios, reciben las décimas de la era y del lagar (Num. 18). Ni es esto sólo, porque luego Moisés ordena que, al entrar en Canaán, se asignen a la tribu de Leví hasta cuarenta y ocho ciudades con un término de 2.000 codos en derredor, para habitar ellos y sus ganados (Num. 35,1-8). Josué se cuidará muy bien de cumplir esta orden de su mayor((Ios. 20-21).

3. *El modo de consultar a Dios.*—Oficio principal del sacerdote era consultar a Yavé mediante el *urim* y el *tummim*. Es bien sabido que los antiguos no se aventuraban a emprender cosa alguna sin consultar la divinidad. Para que Israel no fuese a consultar los oráculos paganos, rindiendo así culto a los dioses gentiles, condescendió el Señor, y dió a Israel esta forma de consultarle, que vemos muy practicada en la vida de Saúl y de David.

El modo de consultar a Yavé era sencillamente el *de las suertes* por el *urim* y el *tummim* [23]. David tuvo a su lado a Abiatar con el *efod*, y por él consultaba el sacerdote a Yavé en los casos que se ofrecían [24]. Más tarde tuvo a su servicio al profeta Natán y de él se valía para consultar la voluntad de Yavé [25]. Luego, en toda la historia de la monarquía, no vemos que se haga mención de este medio de consultar a Dios. Cuando lo han de hacer, los reyes acuden a los profetas falsos, que abun-

[23] *Cf. 1* Sam. 14,36-45.
[24] 1 Sam. 23,1-6; 28,6; 2 Sam. 2,1.
[25] Cf. 2 Sam. 7,1ss.

daban, o a los verdaderos profetas de Yavé [28]. Nehemías echa de menos el oráculo de las suertes para resolver una duda (Neh. 7,65). Los *urim y tummim* no quedaban sino como un recuerdo de los tiempos antiguos (Eccli. 33,3). Si queremos saber en qué principio religioso se fundaba este modo de consultar a Dios, recordemos las palabras de los Proverbios: *En el seno se echan las suertes, pero es Yavé quien da la decisión* (16,33).

4. *Solución del problema histórico.*—La historia del sacerdocio levítico, según acabamos de ver, presenta un problema manifiesto, pero de no tan clara solución. La que nos parece más razonable es la misma que hemos dado para el tabernáculo, al que el sacerdocio aarónico estaba destinado. Desde los tiempos de Moisés, y acaso antes de Moisés, vemos a los levitas consagrados al culto de Yavé. Poco a poco fué creciendo su autoridad hasta venir a ser reconocido como el único sacerdocio legítimo, así como el templo, que sucedió al tabernáculo, fué tenido como el único santuario legítimo de Yavé. Esta sería la historia. El autor del código sacerdotal, que escribía en una época en que el sacerdocio levítico había adquirido toda su preponderancia, narra la historia trasladando a los días de Moisés lo que había sido obra de un largo progreso. Tenemos aquí un nuevo género literario, basado en el principio de atribuir todo el desarrollo de una institución al que puso el principio de ella. Queda por resolver otro problema, el origen de la división en dos categorías, que hemos de buscar en la prolongada lucha entre el culto del santuario nacional, que el Deuteronomio declara como único legítimo, y los otros santuarios, legítimos en un principio, pero luego reprobados por hallarse contaminados de prácticas idolátricas. Si ahora queremos ver al sacerdocio aarónico ejerciendo sus funciones en toda su magnificencia, leamos, en el capítulo 50 del Eclesiástico, el panegírico del pontífice Simón, hijo de Onías. El autor de la Epístola a los Hebreos nos dice, sin embargo, que la ley no llevó nada a la perfección. Este sacerdocio era figura del sacerdocio de Cristo, del que participan los sacerdotes cristianos, ministros de la Iglesia, los únicos que tienen el poder de santificar, recibido de Jesucristo.

IV. De la razón de ser de las observancias de la antigua ley (a.6)

Santo Tomás da el nombre de *observancias* al conjunto de reglas que deben guardar los hebreos, y especialmente los sacerdotes, como exigidas por su condición de pueblo de Yavé o ministros suyos. El código sacerdotal proclama muchas veces la santidad de Yavé, que mora en medio de su pueblo; por lo cual éste debe llevar una vida santa. *Sed santos, como yo, vuestro Dios, soy santo.* Estas reglas les servirían, además, para conocerse unos a otros y para distinguirse de los otros pueblos, todos paganos, adoradores de los ídolos.

El Angélico, siguiendo la tradición exegética, concede a estas observancias un doble sentido: histórico o literal el uno, figurativo el otro. A este propósito cita el texto de San Pablo de 2 Cor. 10,11, como lo citan aun hoy los autores modernos con el mismo propósito. Conviene, sin embargo, advertir el contexto de estas palabras del Apóstol. Después de

[28] Cf. 1 Reg. 22,15ss.; Ier. 37, 1-10; 38,14ss.

recordar unos cuantos detalles de la historia de la salida de Egipto y la peregrinación por el desierto, San Pablo añade: *Todas* ESTAS COSAS *les sucedieron a ellos en figura, y fueron escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes ha llegado la plenitud de los tiempos.* De donde resulta claro que el Apóstol no enuncia un principio universal, aplicable a todo el Antiguo Testamento, sino una norma de interpretación, que mira a los sucesos antes referidos. Pero Santo Tomás se vale de otro principio más universal y de gran trascendencia para la inteligencia del Testamento Viejo, y es la unidad del plan divino, en el cual la revelación antigua, la vida y la historia del pueblo hebreo se ordenaban a preparar la revelación y la obra del Mesías. En esta preparación se funda la ley del progreso de la revelación divina y el sentido figurativo del Antiguo Testamento.

1. *Alimentos puros e impuros.*—Entre las observancias impuestas por la ley señalamos en primer lugar la distinción de alimentos en puros e impuros.

En todos los pueblos existen algunos prejuicios sobre si ciertos animales son o no comestibles. Tales prejuicios no son en todas partes los mismos. Pueblos hay que comen animales que otros repugnarían comer aun en grave necesidad. Los árabes de la región de Moab consentirán en alimentarse de raíces antes que comer carne de jabalí o de cerdo [27]. ¿Qué fundamento tienen estos prejuicios? Es difícil de averiguar. Unas veces son racionales, otras destituídos de toda razón. Pero, sin embargo, ellos se imponen con la fuerza de la costumbre y del prejuicio universal. Entre los antiguos, esta fuerza iba reforzada por la religión, que hacía de la infracción de esa costumbre un pecado, una impureza. No hemos de creer que la distinción de los animales en puros e impuros, y lo mismo la ley que declara impuros los cadáveres, los leprosos o los actos naturales de la generación, o las enfermedades sexuales, sean cosas venidas del cielo; no son sino nacidas de la tierra y a las que la religión ha impreso su sello. El Levítico dedica un largo capítulo a la enumeracion de los animales comestibles y de otros que no es lícito comer (Lev. 11). También el Deuteronomio dedica otro capítulo a la misma materia (14,3-20).

Algunos Padres señalan como motivo de esta distinción de los animales uno que sin duda ha tenido grande influencia en la legislación mosaica, a saber, el evitar las prácticas gentílicas. La Ley, dicen Orígenes y Teodoreto, declara impuros los animales que para los gentiles eran sagrados [28]. Cuánto se extienda esta regla, no nos atreveremos a decirlo; pero en ella no se comprendían ni el toro del dios Hadad ni el carnero de Knum. Babilonia ignoraba esta distinción de animales en puros e impuros. La ley del Deuteronomio termina con este precepto: *No comerás mortecino de ningún animal; podrás dárselo a comer al extranjero que reside en tus ciudades o vendérselo; vosotros sois un pueblo consagrado a Yavé, vuestro Dios.*

2. *Prohibición de comer grasa y sangre.*—La ley prohibe también comer la grasa y la sangre. La grasa, o el sebo, es imagen de la fertilidad de la tierra, de la abundancia. El de las víctimas sacrificadas a Dios se ha de quemar en el altar, en obsequio del Señor. Quien lo comiere será borrado de su pueblo. La razón de reservarlo para Yavé parece ser que es más combustible que las carnes. Es probable que de aquí haya nacido el principio general que prohibe comer la grasa (Lev. 3,4; 7,23-25).

[27] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* 67.
[28] LAGRANGE, *Etudes sur les rel. sém.* 142.

Más grave que ésta es la prohibición de comer la sangre. Ya el Génesis, en 9,3s., donde Dios concede a los hombres en comida *cuanto vive y se mueve*, añade: *Solamente os abstendréis de comer carne con sangre*. Nada menos que la excomunión lleva consigo la infracción de estos dos preceptos.

En otro lugar nos declara el motivo de esta prohibición: *Porque la vida de la carne es la sangre, y yo os he mandado ponerla sobre el altar para expiación de vuestras almas, pues la sangre expía por ser vida.* Y añade más abajo: *Porque la vida de toda carne es la sangre; en la sangre está la vida* (Lev. 17-10-14). Nadie ignora la función de la sangre en la vida animal. Por eso dice el texto que la sangre es la vida de la carne. La sangre se derrama en el altar, y, ofreciéndola a Dios, se le ofrece la vida de la víctima, sustituto de la vida del oferente, en expiación de los pecados. El P. Jaussen nos asegura que los árabes no comen tampoco carne con sangre [29].

3. *Reglas de santidad.*—En el llamado por los críticos código de santidad leemos este conjunto de preceptos: *No os raparéis en redondo la cabeza ni raeréis los lados de vuestra barba. No os haréis incisiones en vuestra carne por un muerto ni imprimiréis en ella figura alguna. Yo, Yavé* (Lev. 19,27). Semejantes a estos preceptos los leemos en 21,5s. sobre los sacerdotes.

La razón de todas estas prohibiciones no es otra que la de estar en uso en los pueblos gentiles que rodeaban a Israel y tener entre ellos un sentido supersticioso. Jeremías, para designar a los árabes, dice: *Los que se rapan las sienes y habitan en el desierto* (9,26); lo que, según Herodoto, significaba una consagración a su dios Orotal. El tatuaje era ciertamente una señal de consagración, como tenían los esclavos la marca de sus amos [30]. Las incisiones en la carne, en uso todavía hoy entre los musulmanes, eran corrientes entre los adoradores de Baal [31].

4. *Reglas de la santidad sacerdotal.*—Los sacerdotes, como quienes viven más en contacto con las cosas santas, necesitan llevar una vida más alejada de toda impureza. Así se ordena en Lev. 21,1-9 de los simples sacerdotes en general: *Que ninguno se contamine por un muerto de los de su pueblo, a no ser por un próximo consanguíneo, por su madre, por su padre, por su hijo, por su hija, por su hermano, por su hermana virgen que vive con él y no se hubiera casado... No tomarán mujer prostituída o deshonrada, ni desposada, ni mujer repudiada por su marido, porque el sacerdote está consagrado a su Dios. Por santo le tendrás, pues él ofrece el pan de tu Dios, y será santo para ti, porque santo soy yo, Yavé, que los santifico* (Lev. 21,2-8).

Las reglas del sumo sacerdote son todavía más severas: *El sacerdote superior de entre sus hermanos, sobre cuya cabeza se derramó el óleo de la unción, a quien se llenó la mano para vestirse las vestiduras sagradas, no descubrirá su cabeza, ni rasgará su vestido, ni se acercará a ningún muerto, ni se contaminará, ni por su padre ni por su madre. No saldrá del santuario ni profanará el santuario de su Dios, pues el óleo de la unción de su Dios es su corona. Yo, Yavé. Tomará virgen por mujer, no viuda, ni repudiada, ni desflorada, ni prostituída. Tomará una virgen de las de su pueblo, y no deshonrará su descendencia en medio de su pueblo, porque soy yo, Yavé, quien los santifico* (Lev. 21,10-15).

[29] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* 67.
[30] Cf. Is. 44,6; Apoc. 13,16s.)
[31] VIGOUROUX, F.: Rev. Biblique (1896) 227ss.

5. *Las primicias de los árboles frutales.*—En reconocimiento de que Dios es el autor de la vida y, por tanto, de la fertilidad de la tierra, como de la fecundidad de los animales y del hombre, la ley declara santas las primicias y los primeros frutos. No es sino una aplicación de la ley general lo que se ordena en Lev. 19,23-25 : *Cuando hubiereis entrado en la tierra y plantareis árboles frutales de cualquier especie, sus frutos los miraréis como incircuncisos; durante tres años serán para vosotros incircuncisos y no los comeréis. Al cuarto año, todos sus frutos serán consagrados a Yavé. Al quinto año comeréis ya sus frutos, y el árbol aumentará vuestras utilidades. Yo, Yavé, vuestro Dios.*

6. *Observancias sobre los vestidos.*—En el Deuteronomio tenemos una ordenanza que dice : *No llevará la mujer vestidos de hombre ni el hombre vestidos de mujer, porque el que tal hace es abominación a Yavé, tu Dios* (22,5). La decencia justifica suficientemente este precepto. No podemos asegurar que tenga otro motivo que de protestación contra la idolatría ; pero es bien probado, ya que en Canaán y en Siria los cultos de Astarté se distinguían por su torpeza y que, según Macrobio, había en Chipre una estatua de Venus barbada y en traje viril, a quien los devotos se acercaban mudados los trajes y tomando los hombres el de mujer y las mujeres el de hombre. Bien sabido es que estos cultos chipriotas son de origen oriental e introducidos por los fenicios [32].

Alguna conexión con la precedente ordenación, por tratarse de vestidos, tiene la siguiente, que leemos en Deut. 22,11 : *No lleves vestido tejido de lana y lino juntamente.* La misma prescripción tenemos en Lev. 19,19. La sugerencia del P. Hummelauer de que significaría la aversión en que se debe tener la unión de Israel con los pueblos extraños, parece una pura fantasía [33]. No puede tener otra razón que la de condenar algunas supersticiones corrientes entre los cananeos o, tal vez, entre los hebreos mismos.

7. *Observancias sobre el trato de los animales.*—Igual hemos de decir de otras dos ordenanzas sobre no aparear animales de distinta especie o no sembrar al mismo tiempo semillas distintas en el mismo campo. Leemos así en el Lev. 19,19 : *No aparearás bestias de diversa especie ni sembrarás en tu campo simiente de dos especies.* Y en el Deut. 22,9 : *No plantes en tu viña una segunda simiente, porque todo sería declarado cosa santa, lo sembrado y el producto de la viña.* Declarado santo, el dueño debía entregarlo al santuario, cediéndolo en provecho de los ministros de él.

8. *El recuerdo de la ley.*—En Deut. 22,12 leemos : *Te harás borlas en las cuatro puntas del vestido con que te cubras.* Esto, sin ninguna declaración sobre el fin de estas borlas. Pero en Num. 15,37-41 tenemos la misma ordenación, más ampliamente declarada : *para acordarse de todos los mandamientos de Yavé, para que los pongan por obra..., porque así, acordándose de mis preceptos y poniéndolos por obra, seréis santos a vuestro Dios. Yo, Yavé, vuestro Dios, que los he sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yavé, vuestro Dios.*

9. *La higiene en el campamento.*—Los preceptos siguientes son altamente instructivos. La razón de los preceptos es obvia : la higiene del campo ; pero esta razón queda sustituída por un motivo religioso. Yavé es el Dios de Israel, que mira por los intereses de su pueblo. Cuando

[32] MACROBIO, *Saturnalia* III 8.
[33] *Commentaria in Exodum et Leviticum* 492.

Israel sale a campaña para defender sus derechos con las armas, Yavé lo acompaña para darles la victoria. No iban a ser menos los hebreos que los egipcios o asirios, cuyos dioses iban a la cabeza de sus tropas. Esto impone el deber de mirar por la santidad del campamento. De aquí la ordenanza siguiente: *Cuando salgas en guerra contra tus enemigos, guárdate de toda cosa mala... Tendrás fuera del campamento un lugar donde agacharte para hacer tus necesidades..., porque Yavé, tu Dios, anda en medio de tu campamento para protegerte y entregar en tu poder a tus enemigos, y así tu campamento debe ser santo, para que Yavé no vea en ti nada indecente, y no aparte de ti sus ojos* (23,12-24).

Pero a Yavé no sólo le desagrada la falta de higiene, que es la indecencia del campo; le molesta más la falta de pureza de los individuos. Por esto ordena el legislador: *Si hubiere alguno impuro por accidente nocturno* (una polución nocturna), *sálgase fuera del campamento y no entre hasta que, al caer de la tarde, se bañe en agua. A la puesta del sol podrá entrar en el campamento* (23,10s). La polución constituye al que la padezca un estado de impureza, la cual comunica a cuantos le tocan; por esto debe retirarse hasta que recobre la pureza legal.

10. *Nuevas observancias sobre el trato de los animales.*—Entre los diversos modos que los árabes tienen todavía hoy de preparar la carne, es uno el de cocerla en leche [34]. De aquí nace una prescripción que hallamos hasta tres veces en la ley: *No cocerás un cabrito en la leche de su madre* [35]. ¿Cuál será la razón de esta ordenanza? No parece que sea otra que la de excluir alguna superstición. En los textos de Ras-Samra se atribuye a esta leche virtud para aumentar la fertilidad de la tierra.

Dios no se cuida de los bueyes, dice San Pablo. Esto no significa que su providencia no alcance también a los animales, puesto que El los creó, los bendijo y les provee de mantenimiento (Ps. 136,25). La sentencia quiere decir que, en la ley, Dios no legisla para las bestias, sino para los hombres, y éstos son la razón de aquellas disposiciones legales que tratan de los animales. Quien está habituado a ensañarse con las bestias, fácilmente se dejará llevar del arrebato con los hombres, y el que se muestre humano con los animales no incurrirá en el pecado de tratar con crueldad a los hombres.

Por eso ordena el legislador: *No ares con un buey y un asno uncidos juntos* (Deut. 22,10). Por la misma razón se prohibe *poner bozal al buey que trilla* (Deut. 25,4). Parece una verdadera crueldad e injusticia privar al animal que está trabajando de la facilidad de gustar aquello en que trabaja y excita su apetito.

En Deut. 22,6 se ordena lo siguiente: *Si en tu camino encuentras un nido de pájaros en un árbol, o en tierra, con pollos o con huevos y la madre sobre ellos, no cojas la madre con los pollos; deja libre a la madre y no cojas más que los pollos, para que seas dichoso y vivas largos años.* La razón de este precepto pudiera ser la misma de tantas ordenanzas sobre la veda de caza y pesca, ordenadas a la conservación de las especies animales; pero más bien hemos de creer que tiene una razón religiosa fundada en alguna superstición que no alcanzamos. Sin duda que no eran estas solas las *observancias* de los hebreos; otras muchas tendrían que no se consignan en la ley, por lo que se distinguían de los pueblos gentiles que los rodeaban.

[34] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* 68s.
[35] Ex. 23,19; 34,26; Deut. 14,21.

CUESTION 102

(In sex articulos divisa)

De caeremonialium praeceptorum causis

De las causas o razón de ser de los preceptos ceremoniales

Ahora hemos de tratar de las causas o razón de ser de los preceptos ceremoniales, y sobre esto investigaremos seis cosas:

Primera: si estos preceptos ceremoniales tienen causa o razón de ser.

Segunda: si la tienen literal o sólo figurativa.

Tercera: de la razón de ser de los sacrificios.

Cuarta: de la razón de ser de las cosas sagradas.

Quinta: de la razón de ser de los sacramentos.

Sexta: de la razón de ser de las observancias.

Deinde considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum (cf. q.101 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum praecepta caeremonialia habeant causam.

Secundo: utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem.

Tertio: de causis sacrificiorum.

Quarto: de causis sacramentorum (a.4.5).

Quinto: de causis sacrorum.

Sexto: de causis observantiarum.

ARTICULO 1

Utrum caeremonialia praecepta habeant causam

Si los preceptos ceremoniales tienen causa o razón de ser

Dificultades. *Parece* que los preceptos ceremoniales no tengan causa.

1. Sobre aquello que se lee en la Epístola a los Efesios: "Anulando en su carne la ley de los mandamientos, formulada en decretos", dice la Glosa interlineal: "Anulando la vieja ley en lo que toca a las observaciones carnales, sustituyéndolas con los preceptos evangélicos, fundados en razón". Pues, si las observancias de la vieja ley estuvieran fundadas en razón, sin motivo serían anuladas por otros decretos razonables de la ley nueva. Luego las observancias ceremoniales de la ley vieja no estaban fundadas en razón.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremonialia praecepta non habeant causam.

1. Quia super illud Eph. 2,15, "Legem mandatorum decretis evacuans", dicit Glossa [1]: "Idest, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, idest praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt". Sed si observantiae veteris legis ex ratione erant, frustra evacuerentur per rationabilia decreta novae legis. Non ergo caeremoniales observantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

[1] *Interl.* et LOMBARDI: ML 192,185.

2. Praeterea, vetus lex successit legi naturae. Sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum quod nullam rationem habebat nisi ut hominis obedientia probaretur; sicut Augustinus dicit, VIII "Super Gen. ad litt"[2], de prohibitione ligni vitae. Ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quae de se nullam rationem haberent.

2. La ley vieja sucede a la ley natural. Pero en la ley natural hubo algún precepto que no tenía otra razón que probar la obediencia del hombre, como dice San Agustín sobre la prohibición del árbol de la vida; luego también en la ley vieja debían darse algunos preceptos con que probar la obediencia del hombre, pero que de suyo no tenían razón ninguna.

3. Praeterea, opera hominis dicuntur moralia secundum quod sunt a ratione. Si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio, non different a moralibus praeceptis. Videtur ergo quod caeremonialia praecepta non habeant aliquam causam: ratio enim praecepti ex aliqua causa sumitur.

3. Las obras del hombre se dicen morales en cuanto se ajustan a la razón. Si los preceptos ceremoniales tuvieran alguna razón, no se diferenciarían de los morales. Parece, pues, que los preceptos ceremoniales no tienen causa alguna, porque la razón del precepto se toma de alguna causa.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 18,9: "Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos". Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida. Quod non essot nisi haberent rationabilem causam. Ergo praecepta caeremonialia habent rationabilem causam.

Por otra parte está lo que dice el salmo: "Los preceptos del Señor son rectos, alegran el corazón; los mandatos del Señor son limpios, iluminan los ojos". Pero los preceptos ceremoniales son preceptos de Dios; luego son rectos, lo que no serían si no tuvieran una causa razonable.

Respondeo dicendum quod, cum "sapientis sit ordinare", secundum Philosophum, in I "Metaphys."[3], ea quae ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit, ad Rom. 13,1. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine: sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur in II "Physic."[4]. Manifestum est autem

Respuesta. "Del sabio es poner orden en las cosas", según dice el Filósofo en el libro primero de la "Metafísica". Lo que emana de la sabiduría divina debe estar ordenado, como dice el Apóstol a los Romanos. Pues para que las cosas estén ordenadas se requieren dos condiciones: la primera, que tiendan a su debido fin, que es el principio de todo orden en los casos prácticos; pues las cosas que suceden al acaso, sin la intención de lograr un fin, o que no se hacen con seriedad, sino por chanza, las decimos desordenadas. La segunda, que haya proporción entre el fin y lo que a él se ordena; de donde se sigue que la razón de los medios se toma del fin, como la razón de la disposición de la sierra se toma de la acción de se-

[2] C.6.13: ML 34,377.383.
[3] C.2 n.4 (BK 982a18): S.TH., lect.2.
[4] C.9 n.2.6 (BK 200a10;b5): S.TH., lect.15.

rrar, según se dice en el libro segundo de la "Física". Ahora bien, es manifiesto que los preceptos ceremoniales, igual que los demás preceptos de la ley, han sido establecidos por la sabiduría divina; por lo cual se dice en el Deuteronomio: "Esta es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante las naciones". Por esto es necesario decir que los preceptos ceremoniales están ordenados a un fin, del cual podemos asignar sus causas razonables.

quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecepta legis, sunt ex divina sapientia instituta: unde dicitur Deut. 4,6: "Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis". Unde necesse est dicere quod praecepta caeremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt.

Soluciones. 1. Se puede decir que las observancias de la ley antigua carecen de razón, cuanto que, consideradas en su misma naturaleza, no la tienen; por ejemplo, que un vestido no sea compuesto de lana y de lino. Sin embargo, pueden tener razón en orden a otra cosa, a saber, que por este precepto se figura alguna cosa o se excluye una superstición. En cambio, los preceptos de la ley nueva sobre la fe y el amor son razonables por la naturaleza misma de sus actos.

Ad primum ergo dicendum quod observantiae veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc, quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant: puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud: inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

2. La prohibición del árbol de la ciencia del bien y del mal no tuvo por causa que el árbol fuese de su naturaleza malo, sino que su prohibición estaba motivada por razón de un fin, a saber, por algo que en él se figuraba; y así también los demás preceptos ceremoniales tienen su razón de ser en que se ordenan a otra cosa.

Ad secundum dicendum quod prohibitio ligni scientiae boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum: sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur. Et sic etiam caeremonialia praecepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

3. Los preceptos morales tienen en *sí mismos* causas racionales, como el "No matar", "No hurtar"; pero los preceptos ceremoniales tienen sus causas razonables en estar ordenados a otra cosa.

Ad tertium dicendum quod praecepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas: sicut, "Non occides, Non furtum facies". Sed praecepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in c.).

ARTICULO 2

Utrum praecepta caeremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum [a]

Si los preceptos ceremoniales tienen razón de ser, o sea causa literal o sólo figurativa

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum.

1. Inter praecepta enim caeremonialia praecipua erant circumcisio, et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem: quia utrumque istorum datum est in signum. Dicitur enim Gen. 17,11: "Circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos". Et de celebratione Phase dicitur Ex. 13,9: "Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos". Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Praeterea, effectus proportionatur suae causae. Sed omnia caeremonialia sunt figuralia, ut supra (q.101 a.2) dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Praeterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quaedam sunt in praeceptis caeremonialibus quae non videntur differre utrum sic vel sic fiant: sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praecepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra, sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae Veteris Testamenti: dicitur enim I ad Cor.

Dificultades. Parece que los preceptos ceremoniales no tengan causa literal, sino sólo figurativa.

1. De los preceptos ceremoniales los principales eran la circuncisión y la inmolación del cordero pascual; y ninguna de estas dos tenían sino causa figurativa, pues uno y otro fueron dados como señal. En efecto, se dice en el Génesis: "Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, para que sea señal de alianza entre mí y vosotros". Y de la celebración de la Pascua se dice en el Exodo: "Será como señal en tu mano y como recuerdo ante tus ojos". Luego mucho menos los otros preceptos ceremoniales tendrán otra causa que la figurativa.

2. El efecto ha de ser proporcionado a su causa; pero todos los preceptos ceremoniales son figurativos, según se dijo en la cuestión precedente; luego no tienen más que causa figurativa.

3. Lo que es indiferente para ser de uno u otro modo no parece que tiene causa literal; pero hay cosas en estos preceptos en que no parece que haya motivo para que se hagan de esta o de la otra manera; v.gr., el número de los animales que se han de ofrecer, y otras circunstancias particulares como éstas: luego los preceptos de la ley vieja no tienen razón literal.

Por otra parte, los preceptos ceremoniales figuraban a Cristo, como también la historia del Antiguo Testamento, pues se dice en la primera

[a] *In Rom.* 4 lect.2.

s los Corintios que "todas las cosas les pasaban en figura". Pero en la historia del Antiguo Testamento, fuera de su sentido místico o figurativo, tienen un sentido literal; luego también los preceptos ceremoniales, fuera de sus causas figurativas, tenían causas literales.

Respuesta. Como se dijo en el artículo precedente, la razón de las cosas que se ordenan a un fin es preciso tomarlas del mismo fin. El de los preceptos ceremoniales es doble, porque primeramente se ordenaban al culto de Dios en aquel tiempo, y luego, a figurar a Cristo. Igual las palabras de los profetas, que de tal manera respondían a los tiempos presentes, que también figuraban los futuros, como dice San Jerónimo sobre Oseas. Así, pues, las razones de los preceptos ceremoniales de la ley vieja se pueden tomar de dos maneras: una, por la razón del culto divino que debía observarse en aquel tiempo. Estas razones son literales, que miran a evitar el culto de los ídolos, a recordar los beneficios de Dios, a expresar la excelencia divina o a designar las disposiciones de la mente que entonces se requerían en los adoradores de Dios.—De otro modo se pueden asignar las razones de estos preceptos como ordenados a figurar a Cristo, y así tienen razones figurativas o místicas, sea que se tomen del mismo Cristo y de su Iglesia, lo que pertenece al sentido alegórico; sea que digan relación a las costumbres del pueblo cristiano, y es el sentido moral; sea que miren al estado de la gloria futura, en que nos introduce Cristo, y es el sentido anagógico.

Soluciones. 1. El sentido de la locución metafórica en las Escrituras es literal, porque las palabras se profieren para expresar ese sentido, y, de la misma suerte, la sig-

10,11, quod "omnia in figuram contingebant illis". Sed in historiis Veteris Testamenti, praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia, praeter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, ratio eorum quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabatur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum: sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus [5] dicit, "Super Osee" 1,3. Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo, ex ratione cultus divini qui erat pro tempore illo observandus. Et rationes istae sunt litterales: sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum; sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia; sive ad insinuandam excellentiam divinam; vel etiam ad designandam dispositionem mentis quae tunc requirebatur in colentibus Deum. — Alio modo possunt eorum rationes assignari secundum quod ordinantur ad figurandum Christum. Et sic habent rationes figurales et mysticas: sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam: sive ad mores populi Christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam

[5] ML 25,364.

significationes caeremonialarum legis quae sunt commemorativae beneficiorum Dei propter quae instituta sunt, vel aliorum huiusmodi quae ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde quod assignetur causa celebrationis Phase quia est signum liberationis ex Aegypto, et quod circumcisio est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham, pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si caeremonialia praecepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad praesentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum quod, sicut in legibus humanis dictum est (q.96 a.1,6) quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed haec sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multae particulares determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

nificación de las ceremonias de la ley son conmemorativas de los beneficios divinos, por lo cual fueron instituídos, o de otros casos semejantes pertenecientes al estado del pueblo antiguo, y todo esto no trasciende el orden de las causas literales. Por consiguiente, el señalar como causa de la Pascua el ser señal de la liberación de Egipto y de la circuncisión, pacto que Dios hizo con Abrahán, todo esto pertenece a las causas literales.

2. Esa razón valdría si los preceptos ceremoniales hubieran sido dados sólo para figurar a Cristo y no para honrar a Dios, según convenía en aquel tiempo.

3. Como de las leyes humanas se dijo atrás que tienen una razón general, mas no particular, antes en esto dependen de la voluntad de los legisladores; así muchas determinaciones particulares de las ceremonias de la ley vieja no tienen causa literal, sino sólo figurativa. Pero en general tienen su causa literal.

ARTICULO 3

Utrum possit assignari conveniens ratio caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent [a]

Si es posible asignar conveniente razón de las ceremonias tocantes a los sacrificios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari caeremonialarum quae ad sacrificia pertinet (Lev. passim).

1. Ea enim quae in sacrificium offerebantur, sunt illa quae sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam: sicut animalia quaedam, et panes quidam. Sed tali sustentamento Deus non indiget; secundum illud Ps. 49,13: "Numquid manducabo carnes tau-

Dificultades. Parece que no se pueden asignar convenientes razones de las ceremonias tocantes a los sacrificios.

1. Las cosas que se ofrecían en sacrificio eran las que el hombre necesita para sustentar su vida, como ciertos animales y panes; pero Dios no necesita de tal sustento, según lo que dice el salmo: "¿Acaso como yo la carne de los toros o bebo la san-

[a] *In Is.* 1; *In Io.* 1 lect.14; *In Psalm.* ps.39.

gre de los machos cabríos?" Luego sin razón se ofrecían a Dios tales sacrificios.

2. En los sacrificios divinos sólo se ofrecían tres especies de cuadrúpedos, a saber, el buey, la oveja y la cabra; de las aves, la tórtola y la paloma, y en casos especiales, v.gr., en el sacrificio para la purificación del leproso, los gorriones. Pero hay otros animales más nobles que éstos. Y como a Dios se debe ofrendar lo mejor de todo, parece que no sólo de estas cosas se habían de ofrecer sacrificios a Dios.

3. El hombre recibió de Dios el dominio de los peces, lo mismo que el de los volátiles y de las fieras; luego sin razón los peces son excluídos de los sacrificios.

4. Se prescribía ofrecer indiferentemente tórtolas o palomas; pues, como prescribía ofrecer los "pichones", también se debían sacrificar los tortolinos.

5. Dios es el autor de la vida de los hombres y de los animales, como se ve por el Génesis. La muerte se opone a la vida; luego debieran ofrecerse a Dios no animales muertos, sino vivos, y más que el Apóstol exhorta "a ofrecer nuestros cuerpos como hostia viva, santa y grata a Dios".

6. Puesto que no se ofrecían en sacrificio a Dios sino los animales muertos, no había por qué atender a la manera de su muerte; sin razón, pues, se determina el modo de la inmolación, sobre todo de las aves, como se ve en el Levítico.

7. Todo defecto de los animales es principio de corrupción y de muerte; pues, si se ofrecían a Dios animales muertos, no había por qué excluir de la oblación los imperfectos; v.gr., los cojos, o los ciegos, o los *defectuosos* por otro capítulo.

8. Los que ofrecían las víctimas

rorum, aut sanguinem hircorum potabo?" Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Praeterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bovum, ovium et caprarum; et de avibus, communiter quidem turtur et columba; specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem alia animalia sunt eis nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Praeterea, sicut homo a Deo habet *dominium volatilium et bestiarum*, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Praeterea, indifferenter offerri mandantur turturos et columbae. Sicut igitur mandantur offerri "pulli columbarum", ita etiam pulli turturum.

5. Praeterea, Deus est auctor vitae non solum hominum, sed etiam animalium; ut patet per *id quod dicitur* Gen. 1,20 sqq. Mors autem opponitur vitae. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia. Praecipue quia etiam Apostolus monet, Rom. 12,1, "ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem".

6. Praeterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in avibus, ut patet Lev. 1,15 sq.

7. Praeterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi aut caeci, aut aliter maculosi.

8. Praeterea, illi qui offerunt

hostias Deo, debent de his participare; secundum illud Apostoli, I Cor. 10,18: "Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?" Inconvenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, et pectusculum et armus dexter.

9. Praeterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae et hostiae pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum: fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus; et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Praeterea, omnes hostiae pacificae unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorundam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorundam autem possent, ut mandatur Lev. 7,15 sq.

11. Praeterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis, in Dei reconciliationem, unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Praeterea, omnia animalia quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terrae nascentibus diversimode fiebat oblatio: nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

13. Praeterea, omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia, solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus et sal.

14. Praeterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine,

debían participar de ellas, según la sentencia del Apóstol: "¿No participan del altar los que comen de las víctimas?" Luego sin razón se substraen a los oferentes algunas porciones de las víctimas, v.gr., la sangre, la grasa, el pecho y la paletilla derecha.

9. Como se ofrecían a Dios holocaustos, también se ofrecían víctimas pacíficas y víctimas por el pecado; pero no se ofrecían a Dios holocaustos de animales hembras, siendo así que se ofrecían tanto de los cuadrúpedos como de las aves; luego sin razón se ofrecían hembras en los sacrificios pacíficos y por el pecado, y se excluían las aves de los sacrificios pacíficos.

10. Todas las víctimas pacíficas parecen ser del mismo género; luego no debió hacerse esta diferencia: que las carnes de unos sacrificios pudieran comerse al día siguiente y otras no, como se manda en el Levítico.

11. Todos los pecados convienen en apartar de Dios; luego por todos los pecados debía ofrecerse el mismo género de sacrificios para alcanzar la reconciliación con Dios.

12. Todos los animales que se ofrecían en sacrificio, se ofrecían de un mismo modo, es decir, muertos; no parece haber razón para la diversidad de modos de oblación con que los productos de la tierra se ofrecían. Ahora bien, se ofrecían ya las espigas, ya la harina, ya el pan cocido en el horno, en la sartén o en la parrilla.

13. Todo cuanto recibimos para satisfacción de nuestras necesidades, de Dios hemos de reconocer que nos viene; luego sin motivo, fuera de los animales, se ofrecían sólo estos productos, el pan, vino, aceite, incienso y sal.

14. Los sacrificios corporales expresan el sacrificio interior del corazón, por el que el hombre ofrece a Dios su propio espíritu; pero en

este sacrificio interior hay más de dulce, representado por la miel, que de amargo, que representa la sal, según se dice en el Eclesiástico: "Mi espíritu es más suave que la miel". Luego sin motivo se prohíbe en el Levítico añadir al sacrificio la miel y el fermento, que hace el pan sabroso, y se manda poner sal, que es picante, e incienso, que tiene sabor amargo. Por esto parece que cuanto se prescribe sobre las ceremonias de los sacrificios no tiene causa razonable.

Por otra parte, dice el Levítico: "Y todo lo ofrecido lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es un holocausto y suave olor al Señor". Pero, según se dice en la Sabiduría, "Dios no ama a nadie sino al que mora con la sabiduría"; de donde se sigue que cuanto es acepto a Dios, va informado por la sabiduría. Luego aquellas ceremonias de los sacrificios estaban informadas por la sabiduría y tenían causas razonables.

Respuesta. Según se dijo en el artículo precedente, las ceremonias de la ley antigua tienen dos causas: la una literal, según la cual se ordenaban al culto de Dios, y la otra figurativa o mística, en orden a figurar a Cristo. Por una y otra parte se pueden asignar las causas convenientes de las ceremonias, que afectan a los sacrificios. En cuanto ordenados al culto divino, la razón de los sacrificios era doble: la primera mira los sacrificios como expresión de la elevación de la mente a Dios, elevación que el oferente avivaba con el mismo sacrificio. A esta recta ordenación de la mente a Dios pertenece que el hombre reconozca que cuanto tiene proviene de Dios como de su primer principio y lo ordene a El como a su último fin. Esto se expresa por las oblaciones y sacrificios que el hombre ofrecía a honor de Dios de las cosas que posee, en reconocimiento de que las posee de

quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal: dicitur enim Eccli. 24,27: "Spiritus meus super mel dulcis". Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel et fermentum quod etiam facit panem sapidum; et praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quae pertinet ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Lev. 1,13: "Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino". **Sed sicut dicitur Sap. 7,28, "neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat": ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a2) dictum est, caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea

a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David, I Par. 29,14: "Tua sunt omnia; et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi". Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda.

Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat: propter hoc prohibebatur in lege offerre sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Ex. 22,20: "Qui immolat diis, occidetur, praeter Domino soli". Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo, ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudaeorum nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem: quasi huiusmodi sacrificia sint instituta ut populus ad sacrificandum promptus, huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Ier. 7,22: "Non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis, in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocaustomatum et victimarum".

Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum: unde dicitur Io. 3,16: "Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam". Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus "seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis", ut dicitur ad Eph. 5,2. Et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit, ad Heb. 10,11 sq., quod sacerdos veteris legis "easdem saepe offe-

El. Esto concuerda con lo que dice David: "Tuyas son todas las cosas, y lo que de tu mano hemos recibido te lo hemos dado". De manera que con las oblaciones y sacrificios protestaba el hombre que Dios era el primer principio de la creación de las cosas y el fin último a quien había de referirlas.

Y porque pertenece a la recta ordenación de la mente a Dios que la mente humana no reconozca otro primer autor de las cosas fuera de Dios ni ponga en otro alguno su fin, por eso se prohibía en la ley ofrecer sacrificios a otro que a Dios, según lo que se dice en el Exodo: "El que inmola a los dioses, fuera de Dios solo, será castigado con la muerte". De aquí puede señalarse otra causa de los sacrificios, a saber, que por ellos se retraían los hombres de sacrificar a los ídolos. Por esto, los preceptos sobre los sacrificios no fueron dados al pueblo hebreo sino después que mostró su propensión a la idolatría adorando al becerro fundido, como si estos sacrificios hubieran sido instituídos para que el pueblo, inclinado a ellos, los ofreciera a Dios y no a los ídolos. De aquí lo que dice Dios por Jeremías: "No hablé a vuestros padres y no les mandé nada tocante a los holocaustos y a las víctimas el día que los saqué de la tierra de Egipto".

Entre todos los beneficios que hizo Dios al género humano después de su caída en el pecado, descuella la donación de su propio Hijo, por lo que se dice en San Juan: "Así amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El, no perezca, sino alcance la vida eterna". Y así, el principal sacrificio fué el del mismo Cristo, que "se ofreció a sí mismo a Dios en olor suave". Todos los sacrificios de la ley antigua se ofrecían para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto por lo imperfecto. Conforme a esto, dice el

Apóstol: "El sacerdote de la antigua ley ofrecía muchas veces las mismas víctimas ineficaces para quitar los pecados; Cristo, en cambio, se ofreció por los pecados una vez para siempre". Y por cuanto de lo figurado se toma la razón de la figura, por eso del verdadero sacrificio de Cristo se toman las razones figurativas de los sacrificios de la antigua ley.

Soluciones. 1. No quería Dios que estos sacrificios se le ofrecieran por amor de las cosas ofrecidas, como si de ellas necesitase; por lo cual se dice en Isaías: "Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados; no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos". Lo que Dios pretendía con estas ofrendas era, según se dijo en el artículo precedente, excluir la idolatría, expresar la debida ordenación de la mente humana a Dios y también figurar el misterio de la redención humana por Cristo.

2. Había una razón de conveniencia universal por la que se ofrecían a Dios estos animales. La primera era desterrar la idolatría, pues los gentiles ofrecían a sus dioses todos los otros animales o de ellos se servían para sus maleficios; en cambio, estos animales eran abominables para los egipcios, con quienes habían tenido largo trato los hebreos, y no los ofrecían a sus dioses, según se dice en el Éxodo: "Las abominaciones de los egipcios es lo que debemos inmolar al Señor, nuestro Dios". Los egipcios, en cambio, rendían culto a las ovejas, veneraban a los machos cabríos, bajo cuya figura se les aparecían los demonios, y los bueyes, aparte de emplearlos en la agricultura, los contaban entre los seres sagrados.

Otra conveniencia era la ordenación de la mente a Dios por una doble causa: primero, porque por estos animales principalmente se sustenta la vida humana; son, además, limpísimos y usan de alimento limpio, a

rebat hostias, quae nunquam possunt auferre peccata: Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum". Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quae offerebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur Is. 1,11: "Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum, nolui". Sed volebat ea sibi offerri, ut supra (in c) dictum est, tum ad excludendam idololatriam; tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum; tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae factae per Christum.

Ad secundum dicendum quod quantum ad omnia praedicta (ad 1), conveniens ratio fuit quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem, ad excludendum idololatriam. Quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur: ista autem animalia apud Aegyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Ex. 8,26: "Abominationes Aegyptiorum immolabimus Domino Deo nostro". Oves enim colebant; hircos venerabantur, quia in eorum figura daemones apparebant; bobus autem utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant.

Secundo, hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita: et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum.

Alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata: vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis.—Secundo, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur. Quia, ut dicitur in Glossa Lev. 1 [6], "vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; haedum, cum lasciviam superamus; turturem, dum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur". In columba vero manifestum est quod significatur caritas et simplicitas mentis.

Tertio vero, conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi. Quia, ut in eadem Glossa dicitur, "Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati. In turture et columba, duarum naturarum coniunctio monstrabatur": vel in turture castitas, in columba caritas significatur. "In similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur".

Ad tertium dicendum quod pisces, quia in aquis vivunt, magis sunt alieni ab homine quam alia animalia, quae vivunt in aere, sicut et homo. Et iterum pisces, ex aqua extracti, statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum quod in turturibus meliores sunt maiores quam pulli; in columbis autem e converso. Et ideo, ut Rabbi Moyses dicit [7], mandantur offerri turtures et pulli columbarum: quia

diferencia de los animales salvajes, que no pueden ser el alimento ordinario del hombre, y los mismos domésticos, como el puerco y la gallina, se alimentan de cosas inmundas, y no era razonable ofrecer a Dios cosa que no fuese limpia. Las aves que se le ofrecían abundaban en la tierra prometida. — Segundo, porque con la inmolación de estos animales se significaba la pureza de la mente; pues, como dice la Glosa sobre el Levítico: "Ofrecemos el becerro cuando vencemos la soberbia de la carne; el cordero, cuando corregimos los movimientos contrarios a la razón; el cabrito, cuando subyugamos la lascivia; la paloma, cuando nos conducimos con sencillez; la tórtola, cuando guardamos la castidad; los panes ácimos, cuando obramos con sinceridad". Y es bien evidente que la paloma simboliza la castidad y la sencillez.

Tercera razón de conveniencia era que estos animales ofrecidos eran figura de Cristo, pues en la misma Glosa se dice: "Cristo es ofrecido en el becerro por la virtud de la cruz; en el cordero, por la inocencia; en el carnero, por el principado; en el macho cabrío, por la semejanza de la carne de pecado: en la tórtola y la paloma se significa la unión de las dos naturalezas", o la castidad en la tórtola y en la paloma la caridad; "y en la flor de harina, la aspersión de los creyentes con el agua bautismal".

3. Los peces que viven en el agua están más alejados del hombre que los otros animales que, como el hombre, viven en el aire. Además, que los peces mueren en cuanto se los saca del agua, y así no podían ser ofrecidos en el templo como los otros animales.

4. De las tórtolas son preferibles las mayores a las pequeñas; al contrario que en las palomas; por eso dice rabí Moisés: Se manda ofrecer las tórtolas y los pichones porque a

[6] *Glossa ordin.* super Lev.1 prol ; Isidorus, *Quaest in Vet. Test.* in Lev.1 : ML 83,321

[7] *Doct. Perplex.* p.3 c.46.

Dios se debe ofrecer lo mejor de todo.

5. Se mataban los animales ofrecidos en sacrificio porque así es como los consume el hombre, y así fueron dados por Dios al hombre para su alimento. Por esto también se quemaban al fuego, porque así suele comerlos el hombre.

Asimismo, por la muerte de los animales se significaba la destrucción de los pecados y que el hombre era digno de muerte por sus pecados, como si los animales fueran muertos en lugar de los hombres, significando la expiación de los pecados.

También se significaba en la muerte de los animales la muerte de Cristo.

6. El modo especial de matar los animales inmolados lo determina la ley para excluir otros modos de inmolación usados por los idólatras.— O también, según dice rabí Moisés. "la ley eligió aquel modo de muerte que menos hace sufrir a los animales", excluyendo con esto la dureza con los que ofrecen y el deterioro de los animales muertos.

7. Los animales defectuosos suelen ser tenidos en poco entre los hombres, y por eso se prohibía ofrecerlos a Dios. Por esta misma causa se prohibía presentar como ofrenda a Dios "la merced de una meretriz y el precio de un perro" (de un prostituto). Por la misma causa no se ofrecían animales antes del séptimo día, porque tales animales eran mirados como abortivos a causa de su inconsistencia y ternura.

8. Los sacrificios eran de tres géneros: el "holocausto", o totalmente quemado, porque toda la víctima era quemada en honor de Dios. Tales sacrificios se ofrecían especialmente en reverencia de la majestad divina y por amor de su bondad. Correspondía al estado de perfección, que consiste en el cumplimiento de los consejos. Se quemaba todo el animal, que, reducido a humo, subía al cielo para

omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum. Et ideo etiam igni cremabantur: quia per ignem decocta fiunt apta humano usui.

Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum. Et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis: ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandum expiationem peccatorum.

Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatrae animalia idolis immolabant. — Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit (ib. c.49), "lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa". Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat (Deut. 23,18) "non mercedem prostibuli, aut pretium canis, in domum Dei offerres". Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem: quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia, propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur: et hoc dicebatur "holocaustum", quasi "totum incensum". Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, et amorem bonitatis eius: et convenichat perfectionis statui in impletione consiliorum. Et ideo totum comburebatur: ut sicut totum animal, resolutum in va-

porem, sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem, et omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda.

Aliud autem erat sacrificium "pro peccato", quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati: et convenichat statui poenitentium in satisfactione peccatorum. Quod dividebatur in duas partes: nam una pars eius comburebatur, alia vero cedebat in usum sacerdotum; ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum. Nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi vel specialiter pro peccato sacerdotis: tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret. Et quia hoc non esset satisfactio pro peccato: si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerrent.

Tertium vero sacrificium vocabatur "hostia pacifica", quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accepti vel accipiendi: et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebantur in tres partes: nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium; ad significandum quod salus hominis procedit a Deo, dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur.

Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium: sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris, in honorem Dei; adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes; secundum illud Deut. 32,38: "De quorum

significar que el hombre todo y todas sus cosas están sujetos al dominio de Dios y todas deben serle ofrecidas.

Otro es el "sacrificio por el pecado", que se ofrecía para obtener la remisión de los pecados y corresponde al estado de los penitentes por la satisfacción de sus pecados. En este sacrificio se dividía la víctima en dos partes, de las que una era quemada, otra se reservaba para el sacerdote, a fin de significar que la expiación de los pecados la realiza Dios por ministerio de los sacerdotes. Sólo cuando se ofrecía el sacrificio por los pecados del pueblo todo o del sacerdote, se quemaba la víctima entera pues no debía apropiarse el sacerdote lo que se ofrecía por sus propios pecados, para que no quedase en él cosa de pecado y porque eso no sería satisfacción por el pecado. Si la víctima se distribuyese a aquellos por cuyos pecados se ofrecía, sería igual que si no se ofreciese.

El tercer género de sacrificio se llamaba "hostia pacífica", la cual se ofrecía a Dios, sea en acción de gracias, sea por la salud o prosperidad de los oferentes, sea por razón de un beneficio que se esperaba o que ya se había recibido, y conviene al estado de los que van aprovechando en el cumplimiento de los mandamientos de Dios. En estos sacrificios se dividía la víctima en tres partes: la una se quemaba en honor de Dios; la segunda se atribuía a los sacerdotes, y la tercera era de los oferentes, para significar que la salud del hombre procede de Dios bajo la dirección de sus ministros y con la cooperación de los mismos hombres que obtienen la salud.

Y la regla general era que ni la sangre ni la grasa se distribuían al sacerdote o a los oferentes, porque la sangre era derramada al pie del altar, y la grasa era quemada al fuego. La primera razón de esto era excluir la idolatría, pues los gentiles bebían la sangre de las víctimas y comían sus grasas, según lo que

se dice en el Deuteronomio: "Los que comían las grasas de sus víctimas y bebían el vino de sus libaciones".—La segunda razón era servir de regla de la vida humana, y así se prohibía comer la sangre para inspirar horror al derramamiento de la sangre humana; por lo cual se dice en el Génesis: "No comeréis carne con sangre, pues yo demandaré vuestra sangre de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre extraño o deudo". La comida de las grasas se prohibía para evitar la lascivia; por donde se dice en Ezequiel: "Matabais el ganado gordo".—La tercera razón es la reverencia divina, pues la sangre es sumamente necesaria para la vida; por lo cual se dice que el alma está en la sangre. La grasa indica la abundancia de alimento. De esta manera, para mostrar que de Dios procede la vida y todos los bienes, se derrama la sangre y se quema la grasa en honor de Dios.—Una cuarta razón es la de figurar la efusión de la sangre de Cristo y la abundancia de su caridad; por lo cual se ofreció Dios por nosotros.

De las hostias pacíficas se concedía al sacerdote el pecho y la paletilla derecha, para excluir cierta especie de adivinación llamada "espatulomancia", porque pretendían adivinar por el omóplato de los animales y por los huesos del pecho, todo lo cual se substraía por eso a los oferentes.—Por aquí se significaba también cuán necesaria era al sacerdote la sabiduría del corazón para instruir al pueblo, significado en el pecho, que cubre el corazón, y asimismo la fortaleza para soportar los defectos, significada por el brazo derecho.

9. El holocausto era el más perfecto de los sacrificios, y por eso no se ofrecía en él sino animal macho: la hembra es animal imperfecto. La ofrenda de las tórtolas y palomas se admitía en atención a la pobreza de

victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum".—Secunda ratio est ad informationem humanae vitae. Prohibebatur enim eis usus sanguinis, ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem: unde dicitur Gen. 9,4 sq.: "Carnem cum sanguine non comedetis: sanguinem enim animarum vestrarum requiram". Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam: unde dicitur Ez. 34,3: "Quod crassum erat, occidebatis".—Tertia ratio est propter reverentiam divinam. Quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine (Lev. 17,11-4): adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat. Et ideo ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effudebatur sanguis, et adurebatur adeps.—Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis.

De hostiis autem pacifis in usum sacerdotis cedebat pectusculum et armus dextor, ad excludendum quandam divinationis speciem quae vocavatur spatulamantia: quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris. Et ideo ista offerentibus subtrahebantur.—Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum quod, quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus: nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat

propter paupertatem offerentium, qui maiora animalia offerre non poterant. Et quia hostiae pacificae gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi, propter altitudinem v o l a t u s, congruunt perfectioni holocaustorum: et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum quod inter omnia sacrificia holocaustum erat praecipuum: quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato: quae comedebatur solum in atrio a sacerdotibus, et in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant hostiae pacificae pro gratiarum actione: quae comedebantur ipso die, sed ubique in Ierusalem (Deut 12). Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto: quarum carnes poterant etiam in crastina comedi. Et est ratio huius ordinis quia maximo obligatur homo Deo propter eius maiestatem; secundo propter offensam commissam; tertio, propter beneficia iam suscepta; quarto, propter beneficia operata.

Ad undecimum dicendum quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra (q.73 a.10) dictum est. Et ideo alia hostia mandatur offerri p r o peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatae personae. "Est autem attendendum", ut R a b b i Moyses dicit (l.c. nt.7), "quod quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis, hircus.

Ad duodecimum dicendum

los oferentes que no podían ofrecer animales mayores. Y porque las hostias pacíficas se ofrecían libremente, y nadie era obligado a ofrecerlas, por esto estas aves no se ofrecían entre las hostias pacíficas, sino entre los holocaustos y hostias por el pecado, que a veces era preciso ofrecer. Estas aves, a causa de la altura de su vuelo, simbolizan la perfección de los holocaustos, y también las hostias por el pecado, porque su canto es el gemido.

10. Entre todos los sacrificios, el principal era el holocausto, que era consumido todo en honor de Dios y nada de él se comía. El segundo lugar lo obtenía la hostia por el pecado, que era comido por solos los sacerdotes en el atrio y el mismo día del sacrificio. El tercer lugar, la hostia pacífica en acción de gracias, que se debía comer el mismo día, pero en toda Jerusalén. El cuarto lugar lo tenía la hostia pacífica por voto, cuyas carnes podían comerse aun al día siguiente. La razón de esta orden es porque la máxima obligación del hombre con Dios radica en la majestad divina; la segunda dimana de la ofensa cometida; la tercera se funda en los beneficios recibidos, y la cuarta, en los que se espera recibir.

11. Se agravan los pecados por la condición del pecador, según antes dijimos, y por esto una era la víctima preceptuada por el pecado del sacerdote o de un príncipe, otra la que se mandaba por una persona privada. Conviene advertir que, según dice rabí Moisés, "cuanto más grave era el pecado, tanto más vil era la víctima que por él se ofrecía. Y así se ofrecía una cabra, que es el más vil de todos los animales, por el pecado de idolatría, que es el más grave de los pecados; por la ignorancia del sacerdote debía ofrecerse un becerro, y un macho cabrío por la negligencia de un príncipe".

12. Mirando la ley a proveer a la

pobreza de los oferentes, dispuso que quien no pudiera ofrecer un cuadrúpedo, a lo menos ofreciera un ave; y el que ni esto podía, ofreciese un pan; y si ni aun esto tenía, un poco de harina o unas espigas.

La causa figurativa era que el pan significaba a Cristo, el "pan vivo", según se lee en San Juan, el cual estaba, como en la espiga, en la fe de los patriarcas durante la ley natural; y era como la flor de harina conservada en la doctrina de la Ley y de los Profetas; y era el pan amasado después de tomada carne humana, como pan cocido al fuego, esto es, formado por el Espíritu Santo en el horno del seno virginal; como pan cocido en la sartén por los trabajos que en este mundo sorportó, y por los de la cruz, como quemado en las parrillas.

13. De los productos de la tierra usados por el hombre, o son para su comida, y de éstos se ofrecía el pan; o para bebida, y de éstos se ofrecía el vino; o son para condimento, y de ellos se ofrecía el aceite y la sal; o son para medicina, y de éstos se ofrecía el incienso, que es aromático y conformativo.

Por el pan era figurada la carne de Cristo; por el vino, su sangre, por la que fuimos redimidos; el aceite figura la gracia de Cristo; la sal, la ciencia, y el incienso, la oración.

14. No se ofrecía la miel en los sacrificios, porque acostumbraban a ofrecerla en los sacrificios de los ídolos; y también para excluir la dulzura carnal y la voluptuosidad de aquellos que querían ofrecer sacrificios a Dios. El fermento no se ofrecía, para excluir la corrupción y, tal vez, porque acostumbraban a ofrecerlo en los sacrificios de los ídolos.

Pero se ofrecía la sal, que impide la corrupción y la podredumbre, pues los sacrificios de Dios deben ser incorruptos; y asimismo porque la sal significa la discreción de la sabi-

quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium: ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si nunc habere non posset, saltem offerret farinam vel spicas.

Causa vero figuralis est quia panis significat Christum, qui est "panis vivus", ut dicitur Io. 6,41.51. Qui quidem erat sicut in spica, pro statu legis naturae, in fide Patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis prophotarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, idest formatus Spiritu Sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero quasi in craticula adustus.

Ad decimumtertium dicendum quod ea quae in usum hominis veniunt de terrae nascentibus, vel sunt in cibum: et de eis offerebatur panis. Vel sunt in potum: et de his offerebatur vinum. Vel sunt in condimentum: et de his offerebatur oleum et sal. Vel sunt in medicamentum: et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum.

Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam; thus orationem.

Ad decimumquartum dicendum quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum. Tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur, ad excludendam corruptionem. Et forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri.

Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis: sacrificia autem Dei debent esse incorrupta. Et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae; vel etiam mortificatio carnis.

Thus autem offerebatur ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae: nam thus et pingue est, et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non differebatur thus (Num. 5,15).

duría o la mortificación de la carne.

El incienso se ofrecía a Dios para designar la devoción de la mente, necesaria en los oferentes, y también el olor de la buena fama, pues el incienso es graso y oloroso. Y porque el sacrificio de los celos no procedía de devoción, sino más bien de suspicacia; por esto en él no se ofrecía incienso.

ARTICULO 4

Utrum assignari possit sufficiens ratio caeremoniarum quae ad sacra pertinent [a]

Si se pueden asignar razones determinadas de las ceremonias tocantes a las cosas sagradas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniarum veteris legis quae ad sacra pertinent [b] sufficiens ratio assignari non possit.

1. Dicit enim Paulus, Act. 17, 24: "Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic, caeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat". Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum, in lege veteri est institutum.

2. Praeterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per aedificationem alicuius templi.

3. Praeterea, divina lex praecipue etiam debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa: sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Praeterea, tabernaculum, seu templum, ad cultum Dei or-

Dificultades. No parece que se pueda asignar razón conveniente de las ceremonias de la ley vieja tocantes a las cosas sagradas.

1. Dice San Pablo: "Dios, Hacedor del cielo y de la tierra y de cuanto en ellos hay, siendo dueño del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos de hombre". Luego sin razón se estableció en la antigua ley un tabernáculo y un templo destinados al culto de Dios.

2. El estado de la ley vieja no fué cambiado sino por Cristo; ahora bien, el tabernáculo correspondía al estado de la antigua ley; luego no debió desaparecer por la edificación del templo.

3. La ley divina debe inducir los hombres al culto divino, a cuyo aumento contribuye la multiplicación de los altares y de los templos, como se ve en la ley nueva; luego parece que en la ley vieja no debió haber un solo templo o un solo tabernáculo sino muchos.

4. El tabernáculo, o el templo, estaba destinado al culto de Dios;

---

[a] *In Col.* 2 lect.4; *In Hebr.* 9 lect.1.
[b] Cf. Ex.25 sqq.; 3 Reg.5 sqq.; 2 Paral.2 sqq.; Ad Heb.9.

pero en Dios, sobre todo, se deben honrar su unidad y su simplicidad: luego no parece razonable que el tabernáculo o el templo estuviesen divididos por diversos velos.

5. El poder del primer Motor, que es Dios, se deja notar primero en oriente, donde empieza el primer movimiento; pero el tabernáculo fué instituido para la adoración de Dios; luego debía estar vuelto hacia el oriente más bien que hacia el occidente.

6. Mandó Dios en el Exodo que "no hicieran imágenes talladas ni semejanza alguna"; luego no estuvo bien poner las imágenes talladas de los querubines en el tabernáculo. Tampoco parece que había razón para colocar en el tabernáculo el arca, y el propiciatorio, y el candelero, y la mesa, y el doble altar.

7. En el Exodo mandó Dios que "hiciesen altar de tierra" y, además, que "no subiesen por gradas al altar"; luego no estuvo bien mandado después fabricar un altar de madera, cubrirlo de oro y bronce, y de tanta altura que fuesen necesarias gradas para subir a él. En efecto, se dice en el Exodo: "Harás un altar de madera de acacia, de cinco codos de largo y cinco de ancho y tres codos de alto, y le revestirás de bronce". Y en el Exodo (30,1): "Harás también un altar para quemar el incienso. Lo harás de madera de acacia y lo revestirás de oro puro".

8. Nada debe haber superfluo en las obras de Dios, pues ni se encuentra nada superfluo en las obras de la naturaleza. Ahora bien, para un tabernáculo o para una casa basta una sola cubierta; luego no estuvo bien que al tabernáculo le pusieran varias cubiertas, a saber, una de cortinas de hilo torzal de lino fino, otra de lana, otra de pieles de carnero teñidas de escarlata, y otra de pieles de tejón.

9. La consagración exterior significa la santidad interior, cuyo sujedinabatur. Sed in Deo praecipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum, seu templum, per quaedam vela distingueretur.

5. Praeterea, virtus primi moventis, qui est Deus, primo apparet in parte orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis **versus** orientem quam versus occidentem.

6. Praeterea, Ex. 20,4, Dominus praecepit ut "non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem". Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo, fuerunt sculptae imagines cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare, sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Praeterea, Dominus praecepit, Ex. 20,24: "Altare de terra facietis mihi". Et iterum 20: "Non ascendes ad altare meum per gradus". Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel aere contextis; et tantae altitudinis ut ad illud nisi per gradus ascendi non posset. Dicitur enim Ex. 27,1 sq.: "Facies et altare de lignis setim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine; et operies illud aere". Et Ex. 30,1 sq. dicitur: "Facies altare ad adolendum thymiama, de lignis setis, vestiesque illud auro purissimo".

8. Praeterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum: quia nec in operibus naturae aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui, sufficit **unum** operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet cortinae, saga cilicina, pelles arietum rubricatae, et pelles hyacintinae.

9. Praeterea, consecratio **exterior** interiorem sanctitatem

significat, cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et eius vasa consecrabantur: cum essent quaedam corpora inanimata.

10. Praeterea, in Ps. 33,2 dicitur: "Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo". Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut alliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniae sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 8,4 sq., quod "illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbrae deservlunt caelestium: sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est". Sed valde rationabile est quod imaginem caelestium repraesentat. Ergo caeremoniae sacrorum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale habitaculum, et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur.

Similiter etiam status veteris

to es el alma; luego no había por qué consagrar el tabernáculo y sus muebles, que eran cosas inanimadas.

10. Se dice en un salmo: "Yo bendeciré siempre al Señor; su alabanza estará siempre en mi boca". Sin embargo, se establecieron solemnidades para alabar a Dios; luego no parece fué conveniente que se estableciesen determinados días para celebrar estas solemnidades. En suma, que no parece que las ceremonias de las cosas sagradas tengan causas razonables.

Por otra parte está lo que dice el Apóstol: "Estos sacerdotes sirven en un santuario que es imagen y sombra del celestial, según que fué revelado a Moisés cuando se disponia a ejecutar el tabernáculo: "Mira, se le dijo, y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte". Pero es muy razonable lo que representa la imagen de las cosas celestiales; luego las ceremonias de las cosas sogradas tienen causa razonable.

Respuesta. Todo el culto exterior de Dios principalmente se ordena a despertar en los hombres la reverencia hacia Dios. Pues es ésta la condición humana: que haga menos aprecio de las cosas comunes, que no se distinguen de las demás, y, al contrario, tenga en mayor respeto y reverencia las que, por alguna excelencia, se distinguen de las otras. De donde vino la costumbre que los reyes y príncipes, a quienes compete vivir rodeados de la reverencia de sus súbditos, vistan más preciosos vestidos y habiten más amplias y suntuosas moradas. Por esta misma razón fué conveniente que se consagrasen al culto de Dios algunos tiempos especiales, y un especial tabernáculo, especiales vasos y especiales ministros, para inducir los hombres a mayor reverencia de Dios.

Asimismo, fué instituído el estado

de la antigua ley para figurar el misterio de Cristo, según antes se dijo. Ahora bien, sólo una cosa concreta puede figurar otra y representar su semejanza, y por eso fué preciso establecer algunas observancias especiales tocantes al culto de Dios.

Soluciones. 1. Dos cosas es preciso considerar en el culto divino, a saber, Dios, que es adorado, y los hombres, que lo adoran. Cuanto a Dios, que es adorado, no puede ser encerrado en espacio alguno material, y, por tanto, no fué necesario que, por él, se fabricase tabernáculo o templo alguno. Pero los hombres, adoradores de Dios, son corporales, y exigían la fábrica de un tabernáculo o templo para el culto divino por dos motivos. Primero, para que los que se llegasen a este lugar lo hiciesen con mayor reverencia, pensando que aquel lugar estaba destinado para adorar a Dios. Segundo, a fin de que, con la disposición misma de tal templo o tabernáculo, se significase algo tocante a la excelencia de la divinidad o de la humanidad de Jesucristo.

Esto es lo que significó Salomón cuando dijo: "Si los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerle, ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado!" Y luego añade: "Que estén abiertos tus ojos noche y día sobre este lugar, del que has dicho: "En él estará mi nombre", y oye la oración de tu siervo y de tu pueblo Israel". De donde se manifiesta que la casa del santuario no fué edificada con la intención de encerrar en ella a Dios como morador de aquel lugar, sino para que el nombre de Dios habitase allí, es decir, para que la noticia de Dios se hiciera allí manifiesta mediante las cosas que allí se hacían o decían, y, por la reverencia del lugar, las oraciones se hicieran más dignas de ser oídas a causa de la mayor devoción de los que oraban.

logis, sicut dictum est [6], institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliud figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repraesentet. Et ideo etiam oportuit aliqua specialia observari in his quae pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit: scilicet Deum, qui colitur; et homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipsum non oportuit tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt: et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum, institui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi, significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi.

Et hoc est quod Salomon dicit, III Reg. 8,27: "Si caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi?" Et postea [v.29 sq.] subdit: "Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi; ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel". Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod "nomen Dei habitet ibi", idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quae ibi fiebant vel dicebantur; et quod, propter reverentiam loci, orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

[6] A.2; q.100 a.12; q.101 a.2.

Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quae facta est solum per Christum: est tamen immutatus quantum ad conditionem populi qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto, non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo aedificatum fuit templum, in loco quem designaverat Abraham, ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Gen. 22,2, quod Dominus mandavit Abrahae ut "offerret filium suum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi". Et postea [v. 14] dicit quod "appellavit nomen illius loci, Dominus videt", quasi secundum Dei praovisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. 12,5 sq.: "Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras".

Locus autem ille designari non debuit per aedificationem templi ante tempus praedictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat [10]. Prima est ne gentes apprpriarent sibi locum illum. Secunda est ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et lurgia. Et ideo non fuit aedificatum templum donec haberent regem, per quem posset huiusmodi lurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et haec est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi.

Ratio autem figuralis esse potest quia per haec duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile,

2. El estado de la ley antigua no se mudó antes de Cristo cuanto al cumplimiento de la ley, que sólo fué realizado por Cristo; pero sí se mudó cuanto a la condición del pueblo que vivía bajo la ley. Pues primeramente peregrinó el pueblo por el desierto sin morada fija; luego sostuvo diversas guerras con las naciones circunvecinas, hasta que por fin, en la época de David y Salomón, logró el pueblo un estado tranquilo. Y fué entonces cuando fué edificado el templo en el sitio que por divina inspiración había designado Abrahán como propio para inmolar. Pues se dice en el Génesis que el Señor mandó a Abrahán que "le ofreciese su hijo en holocausto sobre uno de los montes que le mostraría", y luego dice que "fué llamado aquel lugar "El Señor ve", indicando que, según la previsión de Dios, había sido elegido aquel sitio para el culto divino. Por esto se dice en el Deuteronomio: "Vendréis al lugar que eligiese el Señor, vuestro Dios, y ofreceréis vuestros holocaustos y víctimas".

Ni convenía que aquel lugar fuera designado para la edificación del templo antes del tiempo predicho, por tres razones que aduce rabí Moisés. La primera, para que los gentiles no se apropiasen el lugar; la segunda, para que no lo destruyesen; y la tercera, para que no lo pretendiesen en heredad todas las tribus y nacieran de aquí pleitos y contiendas. Por esto tampoco fué edificado el templo hasta que tuvieron rey que reprimiera estas contiendas. En los tiempos anteriores tenían para el culto de Dios un tabernáculo transportable por diversos lugares, lo que indicaba que no existía un lugar determinado par el culto divino. Tal es la razón literal de la diversidad entre el tabernáculo y el templo.

La razón figurativa puede ser que, por estas dos cosas, se señalaba el doble estado. Por el tabernáculo, mudable, se significaba el estado muda-

[10] *Doct. Perplex.* p.3 c.45.

ble de la vida presente; por el templo, fijo y estable, el estado de la vida futura, que es del todo inmutable. Por esto se dice que en la edificación del templo no se oyó el sonido del martillo ni de la sierra, para indicar que toda turbación y tumulto está ausente del estado futuro.—También pudo significar el tabernáculo el estado de la ley antigua, y el templo levantado por Salomón, el estado de la ley nueva. En figura de lo cual, en la fabricación del tabernáculo solos los hebreos trabajaron; pero en la del templo trabajaron los gentiles, a saber, los tirios y los sidonios.

3. La razón de la unicidad del tabernáculo y del templo puede ser literal y figurativa. La literal, para excluir la idolatría, pues los gentiles levantaban diversos templos a los diversos dioses. Por esto, para afirmar en el ánimo de los hombres la fe en la unidad divina, ordenó Dios que en un solo lugar se le ofreciesen sacrificios; y para que se manifestase por aquí que el culto material no le era de suyo acepto. Con esto se reprimía la pasión de ofrecer sacrificios a cada instante y en todo lugar. Pero el culto de la nueva ley, en cuyo sacrificio se contiene la gracia espiritual, es de suyo grato a Dios, y por eso se multiplican los altares y templos en la ley nueva.

Pór lo que concierne al culto espiritual de Dios, que consiste en las enseñanzas de la Ley y de los Profetas, había en la ley antigua diversos lugares deputados para esto, en los que se juntaban los fieles para alabar a Dios. Estos lugares se llamaban sinagogas, como ahora se llaman iglesias los lugares en los que se reúne el pueblo para rendir culto a Dios. Así sucede nuestra iglesia al templo y a la sinagoga, porque el sacrificio de la iglesia es espiritual, y así entre nosotros no se distingue el lugar del sacrificio y el de la enseñanza.

La razón figurativa puede ser la

significatur status praesentis vitae mutabilis. Per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futurae vitae, quae omnino invariabilis est. Et propter hoc in aedificatione templi dicitur quod non est auditus sonitus mallei vel securis, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. — Vel per tabernaculum significatur status veteris legis: per templum autem a Salomone constructum, status novae legis. Unde ad constructionem tabernaculi soli Iudaei sunt operati: ad aedificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi, potest esse et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae. Quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant: et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur.—Et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus. Et ideo compescebantur no passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus. Et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege.

Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae: sicut et nunc dicuntur ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae: quia ipsum sacrificium ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae.

Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur uni-

tas ecclesiae, vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi, vel tabernaculi, repraesentabatur unitas Dei, vel unitas ecclesiae; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi, repraesentabatur distinctio eorum quae Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei veneretionem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quae vocabatur "Sancta Sanctorum", quae erat occidentalis; et aliam quae vocabatur "Sancta", quae erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Haec igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei. Sic enim diversae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quae Sancta Sanctorum dicitur, figurabat saeculum altius, quod est spiritualium substantiarum: pars vero illa quae dicitur Sancta, exprimebat mundum corporalem.—Et ideo Sancta a Sanctis Sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur: scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis quae inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis. Et hoc ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis incorporales substantiae.—Et ideo in interius tabernaculum, idest in Sancta Sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno, introibat: ut designaretur quod haec est finalis perfectio hominis, ut ad illud saeculum introducatur. In tabernaculum vero exterius, idest in Sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat: quia ipsa corpora populus percipere potest; ad interiores autem eo-

de significar la unidad de la Iglesia militante y triunfante.

4. Como en la unicidad del templo y del tabernáculo estaba representada la unidad de Dios y la unidad de la Iglesia, así en su distinción se representaban la distinción de aquellas cosas que están sujetas a Dios, de las cuales nos elevamos a la veneración de Dios. Se distinguían en el tabernáculo dos partes: la una llamada "santísimo", que caía de la parte del occidente, y otra llamada "santo", que daba al oriente. Además, delante del tabernáculo estaba el atrio. Esta distinción se fundaba en un doble motivo: el uno, en cuanto el tabernáculo se ordenaba al culto de Dios, y, conforme a esto, estaban figuradas las diversas partes del mundo en la distinción del tabernáculo. Pues la parte llamada "santísimo" representaba el mundo superior, que es el de las substancias espirituales, y la parte llamada "santo" significa el mundo corporal.—Y el "santísimo" y el "santo" estaban separados por un velo de cuatro colores, que representaban los cuatro elementos; a saber, el biso, que es el lino nacido de la tierra, designaba la tierra misma; la púrpura significaba el agua, pues el color purpúreo procede de ciertas conchas recogidas en el mar; el jacinto significa al aire, porque tiene el color de éste, y la escarlata, dos veces teñida, designa al fuego. Y todo es porque la materia de los cuatro elementos son el velo que nos impide ver las substancias espirituales.—Por esta misma razón, en el "santísimo" sólo entraba el sumo sacerdote, y esto una sola vez en el año, para designar la última perfección del hombre, necesaria para ser admitido en ese mundo superior. En el tabernáculo exterior, llamado "santo", entraban cada día los sacerdotes, pero no el pueblo, que sólo era admitido en el atrio, porque el pueblo es capaz de percibir las cosas corporales, pero las in-

timas razones de éstas sólo los sabios las alcanzan.

Cuanto a las razones figurativas, por el tabernáculo exterior, llamado "santo", estaba significado el estado de la ley vieja, según dice el Apóstol, porque en aquella parte del tabernáculo "entraban siempre los sacerdotes a ejercer sus oficios". Por el tabernáculo interior, o "santísimo", estaba figurada la gloria del cielo o el estado espiritual de la ley nueva, que es cierta incoación de la gloria futura, en que somos introducidos por Cristo. Esto lo figuraba la entrada de solo el sumo sacerdote en el "santísimo" una vez en el año.—Cuanto al velo, figuraba el secreto de los sacrificios espirituales, representados por los sacrificios antiguos. De los cuatro colores que hermoseaban el velo, el biso figuraba la pureza de la carne; la púrpura, los sufrimientos que los santos soportaron por Dios; la escarlata dos veces teñida, la doble caridad de Dios y del prójimo; el jacinto, la meditación de las cosas celestiales.—En el estado de la antigua ley, una era la situación del pueblo y otra la de los sacerdotes, pues el pueblo contemplaba los sacrificios corporales que en el atrio se ofrecían; pero los sacerdotes penetraban las razones de esos sacrificios y tenían fe explícita de los misterios de Cristo. Por esto entraban en el tabernáculo exterior, separado con un velo del atrio, porque algunos misterios de Cristo estaban ocultos al pueblo y manifiestos a los sacerdotes. Sin embargo, tampoco a éstos les eran plenamente conocidos como después en el Nuevo Testamento, según consta por San Pablo a los Efesios.

5. Se introdujo en la ley la adoración hacia el occidente para excluir la idolatría, pues los gentiles se volvían al oriente para adorar al sol. Por esto dice Ezequiel: "A la misma entrada del santuario del Señor había veinticinco hombres de espaldas al santuario del Señor y cara

rum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt.

Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit, ad Heb. 9,6 sqq.: quia ad illum tabernaculum "semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes". Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur vel caelestis gloria: vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae. In quem statum nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos, semel in anno, solus in Sancta Sanctorum intrabat.—Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis. Quod velum quatuor coloribus erat ornatum: bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpura autem, ad figurandum passiones quas Sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum caritatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur caelestis meditatio.—Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes. Nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quae in atrio offerebantur. Sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum. Quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio: quia quaedam erant velata populo circa mysterium Christi, quae sacerdotibus erant nota. Non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur Eph. 3,5.

Ad quintum dicendum quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam: nam omnes gentiles, in reverentiam solis, adorabant ad orientem; unde dicitur Ez. 8,16, quod quidam "habebant dorsa contra templum Domini et facies ad orientem, et adora-

bant ad ortum solis". Unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent.

Ratio etiam figuralis esse potest quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad figurandum mortem Christi, quae significatur per occasum; secundum illud Ps. 67,5: "Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi".

Ad sextum dicendum quod eorum quae in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis. Litteralis quidem, per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est (ad 4) quod per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta Sanctorum, significabatur saeculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur. Scilicet "arca testamenti, in qua erat urna aurea habens manna, et virga Aaron quae fronduerat, et tabulae" (Heb. 9,4) in quibus erant scripta decem praecepta legis. Haec autem arca sita erat inter duos "cherubim", qui se mutuis vultibus respiciebant. Et super aream erat quaedam tabula, quae dicebatur "propitiatorium", super alas cherubim, quasi ab ipsis cherubim portaretur: ne si imaginaretur quod illa tabula esset sedes Dei. Unde et propitiatorium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur, ad preces summi sacerdotis. Et ideo quasi portabatur a cherubim quasi Deo obsequentibus: arca vero testamenti erat quasi scabellum sedentis supra propitiatorium.—Per haec autem tria designantur tria quae sunt in illo altiori saeculo. Scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturae. Et propter hoc nulla similitudo eius ponebatur, ad repraesentandam eius invisibilitatem. Sed ponebatur quaedam figura sedis eius: quia scilicet creatura comprehensibilis est, quae est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae angeli dicun-

al oriente y que hacia el oriente se postraban". Pues para excluir esto, el tabernáculo tenía el "santísimo" hacia el occidente, para que adorasen hacia esta parte.

La razón figurativa pudiera ser que toda la disposición del primer tabernáculo se ordenaba a significar la muerte de Cristo, representada en el ocaso, según lo que se dice en el salmo: "El que sube hacia el ocaso, Yavé es su nombre".

6. De las cosas contenidas en el tabernáculo podemos señalar las razones literales y figurativas: las literales en relación con el culto divino. Y porque, según queda dicho, por el tabernáculo interior, llamado "santísimo", estaba significado el mundo superior de las substancias espirituales, por eso en aquella parte del tabernáculo se contenían tres cosas, a saber, "el arca de la alianza, en la que se guardaba una urna de oro con maná; la vara de Aarón, que había florecido, y las tablas" en que estaban escritos los diez preceptos de la ley. Esta arca estaba colocada entre los "querubines", que mutuamente se miraban, y sobre el arca estaba la cubierta, llamada "propiciatorio", sobre las alas de los querubines, como si fuera llevado por ellos, cual si aquella cubierta fuera el asiento de Dios. Por esto era llamada "propiciatorio", como si de aquí se mostrase Dios propicio con el pueblo a las preces del sumo sacerdote y como si fuese transportado por los querubines, obedientes al mandato divino. El arca del testamento era como el escabel de Dios, sentado en el propiciatorio. Por estas tres cosas eran designadas otras tres que hay en el mundo superior, a saber, Dios, que está sobre todo y es incomprensible a todas las criaturas. Por esto, no se ponía semejanza alguna para representar su invisibilidad; pero se ponía cierta figura de su asiento, porque la naturaleza es comprensible, la cual está sometida a Dios como el asiento al que está sentado. Hay

también en el mundo superior substancias espirituales, llamadas ángeles, que están significados por los dos querubines que mutuamente se miran, para indicar la concordia que tienen entre sí, según lo que se lee en Job: "El mantiene la paz en las alturas". Por esto mismo, no hay un solo querubín, para designar la multitud de los espíritus celestes y, al mismo tiempo, excluir su culto de parte de aquellos a quienes se mandó que adorasen a un solo Dios. Existen también en el mundo inteligible las razones de cuanto en este mundo inferior se realiza, como las razones de los efectos encerrados en sus causas y las razones de las obras de artesanía en el artesano. Está significado esto en el arca por las tres cosas que en ella se guardaban, que son principalísimas entre las humanas, a saber, la sabiduría, representada en las tablas de la alianza; la potestad gubernativa, en la vara de Aarón; la vida, en el maná, que había sido el sustento del pueblo. También pudieran estar significados tres atributos divinos: la sabiduría, en las tablas; el poder, en la vara, y la bondad, en el maná, sea a causa de su dulzura, sea porque misericordiosamente se la dió Dios al pueblo y en memoria de esta misericordia se guardaba. Estas tres cosas estaban también figuradas en la visión de Isaías, que vió al Señor sentado sobre un trono alto y sublime... Había ante El serafines..., y los serafines decían: "Llena está la tierra toda de su gloria". Los serafines, pues, no se colocaban para rendirles culto, cosa prohibida por el precepto de la ley, sino para figurar el ministerio, como se dijo arriba.

En el tabernáculo exterior, que significaba el siglo presente, se contenían también tres cosas: el altar de los perfumes, que estaba enfrente del arca; la mesa de la proposición, sobre la que se colocaban doce panes, y que estaba de la parte del aquilón, y el candelero, que estaba

tur. Et hi significantur per duos cherubim; mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Iob. 25,2: "Qui facit concordiam in sublimibus". Et propter hoc etiam non fuit unus tantum cherubim, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus praeceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc saeculo perficiuntur quodammodo clausae, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice. Et hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur, per tria ibi contenta, tria quae sunt potissima in rebus humanis: scilicet sapientia, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quae repraesentabatur per virgam Aaron; vita, quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa: scilicet sapientia, in tabulis; potentia, in virga; bonitas, in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo datum, et ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. Et haec tria etiam figurata sunt in visione Isaiae [c.6]. Vidit enim Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et Seraphim assistentes; et domum impleri a gloria Dei. Unde et Seraphim dicebant: "Plena est omnis terra gloria eius". Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis praecepto: sed in signum ministerii, ut dictum est.

In exteriori vero tabernaculo, quod significat praesens saeculum, continebantur etiam tria: scilicet "altare thymiamatis", quod erat directe contra arcam; "mensa propositionis", super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; "candelabrum" vero ex parte australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant

in arca clausa, sed magis manifeste eadem repraesentabant: oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci quam sint in mente divina et angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia, quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis.—Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere: et hoc etiam significabatur per virgam. Nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo: dicitur enim Apoc. 8,3 (cf. 19,8), quod per fumum aromatum significantur "iustificationes sanctorum". Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis: quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert, quasi in altare thymiamatis.—Per mensam autem significatur nutrimentum vitae, sicut et per manna. Sed hoc est communius et grossius nutrimentum: illud autem suavius et subtilius.—Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari: quia australis pars est dextera pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II "De caelo et mundo" [11]; sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. 3,16: "In sinistra illius divitiae et gloria". Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam: quia per eam et spiritualis sapientia et temporalia dispensantur.

a la parte del mediodía. Estas tres cosas parecen corresponder a las tres que se guardaban en el arca y más claramente representaban las mismas cosas. Pues es necesario que las razones de las cosas se manifiesten más claramente que las que se hallen en la mente de Dios y de los ángeles, a fin de que las puedan conocer los hombres sabios, los cuales están significados por los sacerdotes que entran en el tabernáculo. Pues por el candelabro, como un signo sensible, se designa la sabiduría, que por las palabras sensibles de las tablas era expresada.—Por el altar del incienso, el oficio de los sacerdotes, cuyo oficio era conducir el pueblo a Dios, lo que también era significado por la vara; pues en aquel altar se quemaban perfumes de suave olor, que significaban la santidad del pueblo, grato a Dios. Dícese en el Apocalipsis que por el humo de los perfumes se significan "las obras de justicia de los santos". Luego razonablemente se significa la dignidad sacerdotal por la vara guardada en el arca, y por el altar de los perfumes, que estaba en el tabernáculo exterior, pues el sacerdote es mediador entre Dios y el pueblo y gobierna al pueblo con el poder divino, significado por la vara, siendo el fruto de su gobierno la santidad del pueblo, que ofrece a Dios, como en el altar de los perfumes.—La mesa significa el sustento corporal, igual que el maná; pero éste es un alimento más ordinario y grosero; aquél, más suave y más delicado.—Con razón se ponía el candelero a la parte austral, y la mesa de la parte del aquilón; porque la parte austral es la derecha del mundo; el aquilón, la izquierda, según se dice en el libro "Del cielo y del mundo". Ahora bien, la sabiduría pertenece a la derecha, igual que los demás bienes espirituales; pero el alimento corporal, a la izquierda, según aquello de los Proverbios: "En su izquierda

[11] C.2 n.10 (Bk 285b16): S.Th., lect.3.

están las riquezas y la gloria". El poder sacerdotal está en medio de las cosas temporales y de la sabiduría eterna, pues por ésta se dispensan tanto la sabiduría espiritual como los bienes temporales.

De estas cosas se puede añadir una razón más conforme al sentido literal. En el arca se contienen las tablas de la ley, para impedir el olvido de ésta; por lo cual se decía en el Exodo: "Te daré unas tablas de piedra y escritas en ellas las leyes y mandamientos, para que se los enseñes a los hijos de Israel". La vara de Aarón se colocaba allí para sofocar las discusiones del pueblo sobre el sacerdocio de Aarón. Por eso se dice en los Números: "Vuelve la vara de Aarón al testimonio y guárdese en él, para que sirva de memoria a los hijos rebeldes de Israel".—El maná se guardaba en el arca para recordar el beneficio que Dios había otorgado a los hijos de Israel en el desierto. Por donde se dice en el Exodo: "Llena un "omer" de maná para conservarlo y que puedan ver vuestros descendientes el pan con que yo os alimenté en el desierto".—El candelero servía para ornamento del tabernáculo, pues una buena iluminación demuestra la magnificencia de una casa. Tenía siete brazos, según dice Josefo, para significar los siete planetas que iluminan al mundo. Se ponía a la parte del mediodía, porque de aquella parte giran hacia nosotros los planetas.—El altar de los perfumes tenía por objeto que hubiera siempre humo de agradable olor en el tabernáculo, sea por la santidad del tabernáculo, sea para quitar los malos olores que podía haber provenientes de la sangre derramada y de los animales degollados. Lo que es hediondo es despreciado como vil; pero lo que huele bien es más estimado.—Se añadía la mesa para significar que los sacerdotes, por servir en el templo, debían vivir del templo. Y en memoria de las doce

Potest autem eorum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulae legis, ad tollendam legis oblivionem: unde dicitur Ex. 24,12: "Dabo tibi duas tabulas lapideas et legem ac mandata quae scripsi, ut doceas filios Israel". Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdocio Aaron: unde dicitur Num. 17,10: "Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut servetur in signum rebellium filiorum Israel".—Manna autem conservabatur in arca, ad commemorandum beneficium quod Dominus praestitit filiis Israel in deserto: unde dicitur Ex. 16,32: "Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut noverint panes de quibus alui vos in solitudine".—Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Iosephus dicit [12], ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi: quia ex illa parte est nobis planetarum cursus.—Altare vero thymiamatis erat institutum ut iugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris tum propter venerationem tabernaculi; tum etiam in remedium fetoris quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quae sunt fetida, despiciuntur quasi vilia: quae vero sunt boni odoris, homines magis approtiant.—Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant: unde duodecim panes superpositos mensae, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Mt. 12,4. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriae: nam gentiles

[12] *Antiquit.* l.3 c.7.8.

in sacris lunae proponebant mensam coram idolo lunae; unde dicitur Ier. 7,18: "Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginae caeli".

In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quae erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum. Sed ad altare interius, in quo ipsa devotio et sanctitas populi Deo offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum, ad removendum cultum idololatriae: nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandum imperfectionem legalium figurarum, diversae figurae fuerunt institutae in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium: quia "Ipse est propitiatio pro peccatis nostris", ut dicitur I Io. 2,2.—Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portatur: quia de eo scriptum est, "Adorent eum omnes angeli Dei", ut habetur Heb. 1,6. — Ipse etiam significatur per arcam: quia sicut arca erat constructa de lignis aetim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata: quia Christus fuit plenus sapientia et caritate, quae per aurum significantur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima: habens manna, idest "omnem plenitudinem divinitatis" (Col. 2,9). Erat etiam in arca virga, idest potestas sacerdotalis: quia ipse est "factus sacerdos in aeternum" (Heb. 6,20). Erant etiam ibi tabulae testamenti: ad designandum quod ipse Christus est legis dator.—Ipse etiam Christus

tribus se colocaban en la mesa doce panes, de los que sólo era lícito comer a los sacerdotes, como se lee en San Mateo. No se colocaba la mesa en medio ante el propiciatorio, para excluir el rito de la idolatría, pues los gentiles, en las festividades de la luna, ponían una mesa ante el ídolo de la misma; por lo que dice Jeremías: "Las mujeres amasan la harina para hacer las tortas de la reina del cielo".

En el atrio, fuera del tabernáculo, estaba el altar de los holocaustos, en el que ofrecían a Dios los sacrificios de aquellos bienes que el pueblo poseía. Por esta razón, el pueblo podía asistir en el atrio a los sacrificios que por manos de los sacerdotes se ofrecían a Dios; pero que no podían llegar al altar interior, en el que la misma devoción y santidad del pueblo se ofrecía, sino sólo los sacerdotes, cuyo oficio era ofrecer el pueblo a Dios. Este altar estaba colocado fuera del tabernáculo, para alejar el culto idolátrico, pues los gentiles ponían los altares dentro del templo para inmolar en honor de sus ídolos.

La razón figurativa de todas estas cosas puede tomarse de su relación con Cristo, que en ellas era figurado. Conviene advertir que, en atención de la imperfección de las figuras legales, fueron instituidas muchas en el templo para significar a Cristo. El mismo era significado por el propiciatorio, por cuanto "El es la propiciación de nuestros pecados", según se dice en la primera de San Juan.—Y muy justo era que fuese llevado por los querubines el propiciatorio, pues de El está escrito: "Adórenle todos sus ángeles", según se lee en la Epístola a los Hebreos.—El mismo Cristo es significado por el arca; pues, así como el arca estaba construída de madera de acacia, así el cuerpo de Cristo se componía de miembros purísimos. Estaba dorada el arca porque Cristo estuvo lleno de sabiduría y cari-

dad, que están expresadas por el oro. Dentro del arca se guardaba la urna de oro, esto es, el alma santa, y contenía el maná, que simboliza "toda la plenitud de la divinidad". También estaba en el arca la vara, es decir, el poder sacerdotal, porque Cristo "fué hecho sacerdote para siempre". Y las tablas del testimonio, para significar que Cristo es el dador de la ley.—El mismo Cristo es también significado por el candelabro, pues El mismo dice en San Juan: "Yo soy la luz del mundo"; y por los siete brazos, los siete dones del Espíritu Santo. También está significado en la mesa, porque El es el alimento espiritual, según San Juan: "Yo soy el pan vivo". Los doce panes significan los doce apóstoles y su doctrina. También el candelabro y la mesa pueden significar la doctrina y la fe de la Iglesia, que espiritualmente nos ilumina y sustenta. El mismo Cristo es significado por los dos altares, el de los holocaustos y el de los perfumes, pues por El debemos ofrecer a Dios todas las obras de las virtudes, sean las de penitencia, con que afligimos la carne, que se ofrecen en el altar de los holocaustos; sean las obras espirituales, que son más perfectas porque proceden del corazón, y que nosotros ofrecemos a Dios por Jesucristo, mediante santos deseos, como en el altar de los perfumes, según la Epístola a los Hebreos: "Por El ofrecemos de continuo a Dios hostias de alabanza".

significatur per candelabrum, quia ipse dicit (Io. 8,12), "Ego sum lux mundi": per septem lucernas, septem dona Spiritus Sancti. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Io. 6,41.51, "Ego sum panis vivus": duodecim autem panes significant duodecim Apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiae, quae etiam illuminat et spiritualiter reficit. — Ipse etiam Christus significatur per duplex altare holocaustorum et thymiamatis. Quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera: sive illa quibus carnem affligimus, quae offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quae, maiore mentis perfectione, per spiritualia perfectorum desideria, Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Heb. ult. 15, "Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo".

7. Mandó Dios construir el altar para ofrecer sacrificios y ofrendas en su honor y para sustentación de los ministros destinados al servicio del tabernáculo. Sobre la construcción del altar dió el Señor dos preceptos: uno en el principio de la ley (Ex. 20,22ss.), en que manda hacer el "altar de tierra" o, a lo más, "de piedras sin labrar"; y luego, que no hagan altar alto, de suerte que sean precisos escalones para subir a él. Todo esto en detestación de la ido-

Ad septimum dicendum quod Dominus praecepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda, in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum. Unum quidem in principio legis, Ex. 20,24 sqq., ubi Dominus mandavit quod facerent "altare de terra", vel saltem "de lapidibus non sectis"; et iterum quod non facerent altare excelsum, ad

quod oporteret "per gradus ascendere". Et hoc, ad detestandum idololatriae cultum: gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit, Deut. 16,21: "Non plantabis lucum, et omnem arborem, iuxta altare Domini Dei tui": idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem. — Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit. Quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam, quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere: et quantum ad divinitatem, debemus in eo confiteri Patris aequalitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium, ad lasciviam provocantem.

Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae huiusmodi occasiones idololatriae. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de aëre, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aëris ut per hoc populus ad aliquam idololatriam provocaretur.

Sed quia Ex. 20 ponitur pro ratione huius praecepti, "Non ascendes per gradus ad altare meum", id quod subditur, "ne reveletur turpitudo tua"; considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam: nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus femininalium usus ad tegimen pudendorum. Et ideo sine periculo institui potuit tanta altaris altitudo ut per aliquos gradus ligneos, non stantes sed portatiles, in hora sacrificii, sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudi-

latría, pues los gentiles levantaban en honor de sus ídolos altares ornamentados y elevados, en los cuales creían morar algo de santo y divino. Por esto el Señor mandó también: "No plantarás árbol a modo de asera junto al altar del Señor, tu Dios". Los idólatras solían sacrificar bajo los árboles, a causa de la amenidad y de la sombra.—El sentido figurativo de estos preceptos es que en Cristo, nuestro altar, debemos confesar la verdadera naturaleza corporal, cuanto a la humanidad, y esto significa el altar hecho de tierra; y la igualdad con el Padre, cuanto a la divinidad, y esto es no subir por escalones al altar. No debemos admitir, con referencia a Cristo, la doctrina de los gentiles, que provoca a lascivia.

Construído el tabernáculo en honor de Dios, no eran ya de temer semejantes ocasiones de idolatría. Por esto ordenó Dios fabricar el altar de los holocaustos de bronce, que se destacase a la vista de todo el pueblo, y de oro el de los perfumes, visible para solos los sacerdotes. El bronce no era tan precioso como para provocar al pueblo a la idolatría.

Mas, porque en el Exodo se da la razón de este precepto: "No subirás por gradas a mi altar", lo que luego añade: "porque no descubras tu desnudez", conviene advertir que esto se decretó también para excluir la idolatría, pues en el culto de Príapo se descubrían a sus adoradores las vergüenzas del dios. Más tarde se prescribió a los sacerdotes el uso de vestidos largos para cubrir mejor sus partes naturales, de suerte que ya, sin peligro, se podía ordenar esa altura del altar, que por gradas de madera—no fijas, sino portátiles—pudieran subir al altar en la hora del sacrificio los sacerdotes oficiantes.

8. El cuerpo del tabernáculo estaba formado por tablones derechos, interiormente cubiertos por cortinas

de cuatro colores distintos, a saber: de lino retorcido, jacinto, púrpura y escarlata. Estas cortinas cubrían sólo los lados del tabernáculo; la cubierta estaba formada por pieles de tejón, y sobre éstas, otras pieles de carnero teñidas de rojo; todo bajo telas de lona, que no sólo cubrían el tabernáculo, sino que, descendiendo por los lados hasta el suelo, cubrían por fuera los tablones del tabernáculo. La razón literal de esta cubierta era, en general, el ornato y la protección del tabernáculo, para que fuese tenido en mayor reverencia. En especial, según la sentencia de algunos, por las cortinas se significaba el cielo de las estrellas, hermoseado por variados astros; por las lonas, las aguas que están sobre el firmamento; por las pieles rojas, el cielo empíreo, en que moran los ángeles, y por las pieles de tejón, el cielo de la Santísima Trinidad.

La razón figurativa es la de los tablones de que consta el tabernáculo, los fieles de Cristo, de que se forma la Iglesia. Por el interior estaban cubiertos de cortinas de cuatro colores, porque los fieles están adornados de cuatro virtudes, pues el "lino retorcido", según la Glosa, "significa la carne brillante con la castidad; las pieles de tejón, la mente, que aspira a las cosas celestiales; la púrpura, la carne, sujeta a las pasiones; y la escarlata, la mente, que resplandece con el amor de Dios y del prójimo". Por la cubierta son significados los prelados y doctores, en los que debe resplandecer una conducta del todo celestial, significada por las pieles de tejón; la disposición para el martirio, significada por las pieles rojas; la austeridad de vida y la paciencia en las adversidades, por las lonas, expuestas a los

nem erectis, quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed huiusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi: in tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis; et super hoc aliud de pellibus ariotum rubricatis; et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero, secundum quosdam [13], per cortinas designabatur caelum sydereum, quod est diversis stellis variatum: per saga, aquae quae sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, caelum empyreum, in quo sunt angeli; per pelles hyacinthinas, caelum sanctae Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est quia per tabulas ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus: quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam in "bysso retorta", ut Glossa [14] dicit, "significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subiacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectione praefulgens". Per operimenta vero tecti designantur praelati et doctores: in quibus debet renitere caelestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatae; austeritas vitae et tolerantia adversorum, quae significantur per saga cilicina,

[13] PETRUS COMESTOR, *Hist. Scholast.* l. Ex. c.58: ML 198,1179.
[14] *Ordin.*; BEDA, *De Tabernaculo* l.2 c.2 super Ex.26,1: ML 91,425.

quae erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa [15] dicit.

Ad nonum dicendum quod sanctificatio tabernaculi et vasorum eius habebat causam litteralem ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum.—Figuralis autem ratio est quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Num. 28 et 29 (cf. Lev. 23). Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus. Et per illud continuum festum "legis sacrificii" repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis.

Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana. Et hoc erat solemnitas "Sabbati", quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra (q.100 a.5) dictum est.—Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum "Neomeniae": quod celebrabatur ad commemorandum opus divinae gubernationis. Nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum lunae: et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunae. Non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunae sacrificabant.—Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi: et ideo frequentius iterabantur.

Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno: et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum "Phase" primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Aegypto. — Celebrabatur autem festum "Pentecostes" post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae.—Alia vero tria festa

vientos y a las lluvias, como añade la Glosa.

9. La santificación del tabernáculo y de los vasos tiene su causa literal en la mayor reverencia en que debían ser tenidos, como destinados al culto por esta consagración.—La razón figurativa era que por esta consagración se significaba la santificación del tabernáculo viviente, que son los fieles, de que la Iglesia está formada.

10. En la ley vieja había siete solemnidades de duración limitada y una continua, como se puede colegir del libro de los Números. Consistía la fiesta continua en la inmolación del cordero por la mañana y por la tarde todos los días. Este sacrificio perpetuo significaba la perpetuidad de la divina bienaventuranza.

De las solemnidades de duración limitada, la primera era la del "sábado", que se celebraba cada semana en memoria de la creación del mundo, según queda dicho.—Otra solemnidad, que se repite cada mes, era la fiesta de "la luna nueva", que se celebraba para conmemorar la obra del gobierno divino, pues las cosas inferiores principalmente se mudan según el movimiento de la luna, y así se celebraba esta fiesta en el novilunio y no en la luna llena, para evitar el culto de los idólatras, que en tal tiempo solían sacrificar a la luna.—Estos dos beneficios son comunes a todo el género humano, y por eso se celebraban con más frecuencia.

Las otras cinco festividades no se celebraban más que una vez al año, y en ellas se recordaban beneficios particulares concedidos a aquel pueblo. Pues la Pascua se celebraba el primer mes, para conmemorar el beneficio de la liberación de Egipto.—A los cincuenta días se celebraba la fiesta de Pentecostés, para recordar

[15] *Ordin.* et *interl.* super Ex.26,7.14; cf. BEDAM, *De Tabernaculo* l.2 c.3 super Ex.26,7: ML 91,430; c.4 super Ex.26,14: ML 91,435.

el beneficio de la promulgación de la ley.—Las otras tres fiestas se celebraban al mes séptimo, que casi todo era para los hebreos solemne como el día séptimo. El día primero de este mes era la fiesta de las Trompetas, en recuerdo de la liberación de Isaac cuando Abrahán encontró el carnero enredado por los cuernos, a quien representaban los cuernos de que estaban hechas las trompetas.—Era esta fiesta como una invitación a prepararse para la siguiente, celebrada el día décimo, la fiesta de la Expiación, en memoria del beneficio que Dios había concedido, perdonándole, a ruegos de Moisés, el pecado de la adoración del becerro.—A ésta seguía la fiesta de los Tabernáculos, durante siete días, para recordar el beneficio de la protección divina y la conducción por el desierto, donde habitaban en tiendas. Por esto en tal fiesta debían tener "frutos de los más hermosos árboles", es decir, de limoneros, y "ramas de árboles frondosos", esto es, de mirto y otros odoríferos, de "ramas de palmera y sauces de los torrentes", que por mucho tiempo conservan su verdor, cosas todas que se hallan en la tierra de promisión. Con esto significaban que Dios los había conducido por la tierra árida del desierto a una tierra deliciosa.—El día octavo se celebraba otra fiesta, a saber, la de la Asamblea o de la Colecta, en la cual recogían del pueblo lo necesario para los gastos del culto divino. Esta significaba la reunión del pueblo y la paz otorgada en la tierra de promisión.

La razón figurativa de estas fiestas era: la del sacrificio perpetuo del cordero, la perpetuidad de Cristo, que es el "Cordero de Dios", según lo que se dice en la Epístola de los Hebreos: "Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos".—La del sábado, el descanso espiritual que nos concedió Cristo, según Hebr., 4,6ss.

celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum "Tubarum", in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant per cornua quibus buccinabant. — Erat autem festum Tubarum quasi quaedam invitatio ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die. Et hoc erat festum "Expiationis", in memoriam illius beneficii *quo Deus propitiatus est* peccato populi de adoratione vituli, ad preces Moysi.—Post hoc autem celebrabatur festum "Scenopegiae", idest "Tabernaculorum", septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere "fructum arboris pulcherrimae", idest citrum, et "lignum densarum frondium" idest myrtum, quae sunt odorifera; et "spatulas palmarum", et "salices de torrente", quae diu retinent suum virorem; et haec inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quod per aridam terram deserti eos duxerat Deus ad terram deliciosam.—Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet "Coetus atque Collectae", in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini. Et significabatur adunatio populi et pax praestita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est quia per iugo sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est "Agnus Dei" (Io. 1,30); secundum illud Heb. ult. 8: "Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula". Per Sabbatum autem significatur spiritualis requies nobis data per Christum: ut habetur ad Heb. 4.—Per neomeniam autem, quae est inceptio novae lunae, significatur illuminatio primitivae ecclesiae per

Christum, eo praedicante et miracula faciente.—Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus Sancti in Apostolos.—Per festum autem Tubarum significatur praedicatio Apostolorum.—Per festum autem Expiationis significatur emundatio a peccatis populi Christiani. — Per festum autem Tabernaculorum, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo.—Per festum autem Coetus atque Collectae significatur congregatio fidelium in regno caelorum: et ideo istud festum dicebatur "sanctissimum" esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem: quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Ps. 83,8.

Por el novilunio, que es el comienzo de la nueva lunación, se significa la iluminación de la primitiva Iglesia por Cristo, mediante su predicación y sus milagros.—La fiesta de Pentecostés significa la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles.—La de las Trompetas, la predicación de éstos.—La de la Expiación, la purificación del pueblo cristiano de sus pecados.—Por la fiesta de los Tabernáculos se significaba la peregrinación de los fieles por este mundo, en que caminan adelantando en las virtudes. — La fiesta de la Asamblea y de la Colecta figura la congregación de los fieles en el reino de los cielos, por lo cual se llamaba "la fiesta santísima". Estas tres fiestas se sucedían, porque deben los purificados progresar en las virtudes hasta llegar a la visión de Dios, como dice el salmo 83.

ARTICULO 5

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit [a]

Si tienen causa razonable los sacramentos de la ley vieja

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit.

1. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quae idololatrae observabant: dicitur enim Deut. 12,21: "Non facies similiter Domino Deo tuo: omnes enim abominationes quas aversatur Dominus, fecerunt dils suis". Sed cultores idolorum in eorum cultu se incidebant usque ad effusionem sanguinis: dicitur enim III Reg. 18,28, quod "incidebant se, iuxta ritum suum, cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine". Propter quod Dominus mandavit,

Dificultades. Parece que no se puede señalar causa razonable a los sacramentos de la ley vieja.

1. Los ritos empleados en el culto de Dios no deben parecerse a los que emplean los idólatras; por lo cual se dice en Deut. 12,31: "No haréis así al Señor, tu Dios. Ellos (los idólatras) han hecho a sus dioses todas las abominaciones que aborrece el Señor". Pero los adoradores de los ídolos se hacían con cuchillos incisiones hasta derramar sangre, según se dice en III Reg. 18,28: "Se sajaban con cuchillos y lancetas, según su costumbre"; por lo cual el Señor mandó (Deut. 14,3): "No os hagáis

[a] 3 q.70 a.1-3; *In I Cor.* 5 lect.2; *In Rom.* 4 lect.2

incisiones ni os decalvéis entre los ojos por un muerto". Luego sin razón fué instituída la circuncisión en la ley.

2. Los ritos del culto deben resplandecer con la decencia y gravedad, según se dice en el salmo 34,18: "Te alabaré en un pueblo grave". Pero el que los hombres coman aprisa, más bien parece indicar ligereza; luego no está bien lo que se manda en el Exodo (12,11), que coman aprisa el cordero pascual. Y otras cosas se ordenan acerca de su comida que parecen del todo irracionales.

3. Los sacramentos de la ley vieja fueron figuras de los sacramentos de la nueva. Pero el cordero pascual significaba el sacramento de la Eucaristía, según aquello de 1 Cor. 5,7: "Fué inmolado Cristo, nuestra Pascua"; luego también debió haber en la ley antigua otros sacramentos que figurasen los de la nueva, v. gr., la confirmación, la extremaunción, el matrimonio y otros.

4. No puede uno purificarse si no es de algunas impurezas. Pero ante Dios nada corporal se reputa impuro, porque todo cuerpo es criatura de Dios y "toda criatura de Dios es buena, y nada se debe rechazar de lo que se toma con acción de gracias", como se dice en 1 Tim. 4,4. Luego no es razonable eso de purificarse del contacto de un hombre con un muerto o de alguna semejante infección corporal.

5. Dícese en el Eclesiástico (34,4): "Con lo impuro ¿qué se puede purificar?" Pero la ceniza de la vaca roja que se quemaba era impura, puesto que causaba impureza, según se dice en Num. 19,7: "El sacerdote que la inmoló será impuro hasta la tarde", e igualmente el que la quemaba y el que recogía sus cenizas; luego sin razón se mandó allí que con se-

Deut. 14,1: "Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo". Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege (Lev. 12,3).

2. Praeterea, ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere; secundum illud Ps. 34,18: "In populo gravi laudabo te". Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est, Ex. 12, ut comederent festinanter agnum paschalem. Et alia etiam circa eius comestionem sunt instituta, quae videntur omnino irrationabilia esse.

3. Praeterea, sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae; secundum illud I ad Cor. 5,7: "Pascha nostrum immolatus est Christus". Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quae praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut Confirmationem et Extremam Unctionem et Matrimonium, et alia sacramenta.

4. Praeterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum, nullum corporale reputatur immundum: quia omne corpus creatura Dei est; et "omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur", ut dicitur I ad Tim. 4,4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicuius huiusmodi corporalis infectionis (cf. Lev. 12; Num. 19).

5. Praeterea, Eccli. 34,4 dicitur: "Ab immundo quid mundabitur?" Sed cinis vitulae (cf. Hebr. 9,3) rufae quae comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat: dicitur enim Num. 19,7 sqq. quod sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum; similiter et ille qui eam comburebat; et etiam ille qui eius cineres colligebat. Ergo inconvenienter prae-

ceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem aspersum immundi purificarentur.

6. Praeterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum: neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum: per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua (cf. Lev. 16).

7. Praeterea, illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur, mundata lepra hominis, vel etiam domus, alia purificatio adhibebatur; ut habetur Lev. 14.

8. Praeterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram, emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus praecepit Ex. 30,18 sqq., ut fieret labrum aeneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum qui ingressuri erant tabernaculum; et quod praecipitur Num. 8,7, quod levitae abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suae.

9. Praeterea, quod malus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales, fiebat in lege consecratio maiorum et minorum sacerdotum, ut habetur Lev. 8 (cf. Ex. 29); et levitarum, ut habetur Num. 8,5 sqq.

10. Praeterea, sicut dicitur I Reg. 16,7, "homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor". Sed et quae exterius parent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus maioribus et minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Ex. 28 [cf. Lev. 8,7]. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis

mejantes cenizas se purificasen los impuros.

6. Los pecados no son cosa corporal que se pueda trasladar de un lugar a otro, ni por cosa inmunda puede uno purificarse del pecado; luego sin motivo, para la expiación de los pecados del pueblo de Israel, los confesaba el sacerdote sobre un macho cabrío que los llevaría al desierto, mientras con el otro que con un becerro empleaban para las purificaciones y quemaban fuera del campamento se volvían impuros, de suerte que era preciso lavar los vestidos y el cuerpo con agua.

7. Lo que está limpio no hay por qué limpiarlo. Luego sin razón se purificaba el hombre o las cosas, libres ya de la lepra, como se ordena en Lev. 14.

8. La impureza espiritual no puede limpiarse con el lavado del agua o la rasura de los cabellos; parece, pues, irracional lo que en Ex. 30,18 se manda, que se haga un pilón de bronce con su base para que se laven los pies y las manos los sacerdotes que han de entrar en el tabernáculo; y lo que se preceptúa en Num. 8,7: Se lavarán los levitas con el agua lustral y se raparán el pelo todo de su carne.

9. Lo que es más noble no puede ser santificado por lo que es menos; luego sin razón se hacía por una simple unción corporal y por sacrificios y oblaciones, también corporales, la consagración de los sacerdotes mayores y menores, como se lee en Lev. 8, y de los levitas en Num. 8.

10. Como se dice en 1 Reg. 16,7, "los hombres ven lo que está a la vista, pero Dios penetra el corazón". Ahora bien, entre las cosas que están a la vista son la disposición corporal y los vestidos; luego sin motivo se asignan a los sacerdotes, mayores y menores, vestidos especiales, de los que se trata en Ex. 28. Sin razón también se aparta del sacerdocio a uno por defectos corporales, según

se lee en Lev. 21,17: "Ninguno de tu estirpe, según sus generaciones, que tenga una deformidad corporal, se acercará a ofrecer el pan de tu Dios. Ningún deforme se acercará, ningún ciego, ni cojo, ni mutilado", etc. En suma, que los sacramentos de la vieja ley no tenían causa razonable.

Por otra parte, se lee en Lev. 20,8: "Yo soy el Señor, que os santifico". Pero Dios no hace nada sin motivo, pues se dice en el salmo 103,24: "Todo lo hiciste con sabiduría"; luego en los sacramentos de la ley vieja, que se ordenaban a la santificación de los hombres, no hay nada que no tenga su causa razonable.

Respuesta. Según dijimos, se llaman sacramentos aquellos ritos ordenados a la santificación de los adoradores de Dios, con que de algún modo eran destinados al culto divino. Este culto pertenecía en general a todo el pueblo; en especial, a los sacerdotes y levitas, que eran los ministros del culto divino. Por esto, de los sacramentos de la vieja ley, unos pertenecían a la santificación general del pueblo, otros a la especial de los ministros del culto.

A unos y a otros eran necesarias tres cosas: primera, el rito que les pusiera en estado de dar culto a Dios, y este rito, común a todos, era la circuncisión, sin la cual nadie era admitido a ningún acto religioso, y para los sacerdotes era la consagración sacerdotal.—En segundo lugar, se requerían las cosas necesarias al culto divino, que eran, para el pueblo en general, la comida del cordero pascual, a cuya participación nadie era admitido sin la circuncisión, como se ve por Ex. 12,43ss.; para los sacerdotes, la oblación de las víctimas y la comida de los panes de la propiciación y de las otras cosas reservadas a los sacerdotes.—En tercer lugar se exigía la remoción de aquellas cosas que impedían acercarse al culto divino, a saber, las impurezas. Y así se habían instituí-

a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Lev. 21,17 sqq.: "Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo: si caecus fuerit, vel claudus", etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur Lev. 20,8: "Ego sum Dominus, qui sanctifico vos". Sed a Deo nihil sine ratione fit: dicitur enim in Ps. 103,24: "Omnia in sapientia fecisti". Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.101 a.4) dictum est, sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum; sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum; quaedam autem specialiter ad ministros.

Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. Et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes, fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium: quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. — Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et sic quantum ad populum, erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Ex. 12,43 sqq.: et quantum ad sacerdotes, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quae erant sacerdotum usibus deputata.—Tertio requirebatur remotio eorum per quae aliqui impediebantur a cultu divino,

scilicet immunditiarum. Et sic quantum ad populum, erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis: quantum vero ad sacerdotes et levitas, erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum.

Et haec omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula.

do ciertos ritos para purificar al pueblo de ciertas impurezas exteriores y para expiar los pecados, y asimismo la ablución de las manos y pies y la rasura del pelo de los sacerdotes y levitas.

Todos estos ritos tenían sus causas racionales, según que se ordenaban al culto de Dios para aquel tiempo; y las tenían figurativas, en cuanto se ordenaban a figurar a Cristo, como se verá por lo que se dirá de cada uno.

Ad primum ergo dicendum quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, exiens de domo sua et de cognatione sua, ideo ipse primus circumcisionem accepit (Gen. 12.17). Et hanc causam assignat Apostolus, ad Rom. 4,9 sqq.: "Signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei quae est in praeputio": quia scilicet in hoc legitur "Abrahae fides reputata ad iustitiam", quod "contra spem in spem credidit", scilicet contra spem naturae in spem gratiae, "ut fieret pater multarum gentium", cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus et sterilis. Et ut haec protestatio, et imitatio fidei Abrahae, firmaretur in cordibus Iudaeorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent; unde dicitur Gen. 17,13: "Erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum". Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter laedi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum: unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem (Ex. 22,30). Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent: et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios post frequentem conversationem et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. — Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiae in

Soluciones. 1. La principal razón literal de la circuncisión era la protestación de la fe en un solo Dios. Y porque Abrahán fué el primero en separarse de los infieles saliendo de su casa y parentela, por eso fué el primero que recibió la circuncisión. Esta razón señala el Apóstol escribiendo a los Romanos: "Y recibió la señal de la circuncisión por sello de la justicia de la fe, que obtuvo en la incircuncisión". Pues de la fe se dice: "La fe le fué imputada por justicia a Abrahán, porque, contra toda esperanza, creyó"; es decir, contra la esperanza en la naturaleza, creyó en la esperanza de la gracia, que "sería padre de muchas naciones", siendo él viejo y su mujer vieja y estéril. Para que esta protestación e imitación de la fe se afianzase en los corazones de los hebreos, recibieron en su carne una señal que no pudieran echar en olvido, según se dice en Gen. 17,13: "Será mi alianza en vuestra carne alianza eterna". Se practicaba al octavo día, porque antes el niño era demasiado tierno y pudiera recibir grave daño y se le consideraba como algo endeble, y por esto mismo los animales no se ofrecían hasta el octavo día. Ni se retardaba más, no fuera que por temor del dolor rehuyeran algunos la circuncisión, o los padres, cuyo amor a los hijos crece después de trato frecuente o del crecimiento de los niños, quisieran substraerlos

a la circuncisión.—Una segunda razón pudo ser para debilitar la concupiscencia en el miembro genital.—La tercera razón fué para burla de los ritos de Venus y Príapo, en los que era venerada esa parte del cuerpo.—En cambio, prohibió el Señor las incisiones, que en el culto de los ídolos se practicaban, y que no pueden compararse con la circuncisión.

La razón figurativa de la circuncisión era la destrucción de la corrupción por obra de Cristo, la cual se realizará perfectamente en la edad octava, la edad de la resurrección. Y porque toda corrupción de culpa o de pena nos viene por el origen carnal del pecado del primer padre, por eso la circuncisión se practicaba en el miembro viril. Por donde dice el Apóstol a los Colosenses (2,11): "Estáis circuncidados en Cristo con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo".

2. La razón literal del banquete pascual era la conmemoración del beneficio de la salida de Egipto, y así, por semejante banquete, el pueblo confesaba que pertenecía a Dios, que los había sacado de Egipto. En el momento de ser liberados, les mandó Dios que untasen con la sangre del cordero los dinteles de sus casas, en protestación de que aborrecían la religión egipcia, que rendía culto al carnero. Por esto mismo, con la aspersión de la sangre del cordero y con la unción de las puertas de las casas, fueron librados del peligro de exterminio que amenazaba a los egipcios.

En esta salida de Egipto conviene notar dos cosas: la prisa en la partida, pues eran impelidos por los egipcios para que saliesen pronto (Ex. 12,33) y corría peligro quien no partiese con la masa del pueblo de que lo matasen los egipcios. Dos circunstancias ponen de relieve esta prisa: la comida, que eran panes sin fermentar, en señal de que "no pomembro illo.—**Tertia ratio, in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur.—Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quae in cultum idolorum fiebat: cui non erat similis praedicta circumcisio.**

Figuralis vero ratio circumcisionis erat quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quae perfecte complebitur in octava aetate, quae est aetas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpae et poenae provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis. Unde Apostolus dicit, ad Col. 2,11: "Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi".

Ad secundum dicendum quod litteralis ratio paschalis convivii fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos do Aegypto. Unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. Quando enim sunt ex Aogypto liberati, praeceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Aegyptiorum, qui arietem colebant. Unde et liborati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii quod imminebat Aegyptiis.

In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt: scilicet festinantia ad egrediendum, impellebant enim eos Aegyptii ut exirent velociter, ut habetur Ex. 12; imminebatquo periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quae comedebant. Praeceptum enim erat ois

quod comederent panes azymos, in huius signum, quod "non poterant fermentari, cogentibus exiro Aegyptiis"; et quod comederent assum igni, sic enim velocius praeparabatur; et quod os non comminuerent ex eo, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Allo modo, quantum ad modum comedendi. Dicitur enim: "Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter": quod manifesto designat homines existentes in prompta itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis praecipitur: "In una domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras": quia scilicet, propter festinantiam, non vacabat invicem mittere exennia.—Amaritudo autem quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per lactucas agrestes.

Figuralis autem ratio patet. Quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi; secundum illud I ad Cor. 5,7: "Pascha nostrum immolatus est Christus". Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et a morte; secundum illud I Petr. 1,18 sq.: "Redempti estis pretioso sanguine Agni immaculati". Comedebantur autem carnes illae, ad significandum esum corporis Christi in Sacramento. Erant autem assae igni, ad significandum passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi: secundum illud I ad Cor. 5,8: "Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis". Lactucae autem agrestes addebantur, in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum Patrum. Baculi autem habendi in manibus, significant pastoralem custodiam. Praecipitur autem

dían fermentarlos a causa de los egipcios, que los forzaban a partir"; y que comían el cordero asado al fuego, pues así se prepara más pronto, y que no rompiesen hueso, pues con tanta prisa no había lugar para ello. La otra circunstancia era el modo de comer: "Lo comeréis ceñidos los lomos, calzados los pies y el báculo en la mano, y comiendo aprisa"; todo lo cual demuestra la presteza para caminar. A esto mismo pertenece lo que se les mandaba: "Comeréis en casa y no sacaréis las carnes fuera de casa"; lo que indica que por la prisa no se enviasen obsequios unos a otros.—Las amarguras que en Egipto habían pasado, estaban significadas por las lechugas amargas.

Cuanto a la razón figurativa, está manifiesta en la inmolación del cordero pascual, que figuraba la de Cristo, según aquello de 1 Cor. 5,7: "Se inmoló Cristo, nuestra Pascua". La sangre del cordero, que libra del exterminador, rociada sobre los dinteles de las casas, figura la fe en la pasión de Cristo, en el corazón y en la boca de los fieles, por lo que somos librados del pecado y de la muerte, según aquello de Petr. 1,18: "Fuisteis rescatados con la sangre preciosa del Cordero inmaculado". Comían las carnes para significar la comida de la carne de Cristo en el sacramento. Esas carnes estaban asadas al fuego para significar la pasión o la caridad de Cristo. Las comían con panes ácimos, y esto figuraba la conducta pura de los fieles que reciben el cuerpo de Cristo, según 1 Cor. 5,8: "Festejemos (la Pascua)... con los panes ácimos de la pureza y de la verdad". Le añadían las lechugas silvestres en señal de la penitencia de los pecados, necesaria a los que reciben el cuerpo de Cristo. Se ciñen los lomos con el cíngulo de la castidad. El calzado de los pies son los ejemplos de los patriarcas ya difuntos. Los báculos en las manos, la dili-

gencia pastoral. Finalmente, se manda comer el cordero en casa, es decir, en la Iglesia católica, no en los conventículos de los herejes.

3. Ciertos sacramentos de la ley nueva tuvieron en la vieja sus sacramentos figurativos correspondientes, pues a la circuncisión corresponde el bautismo, que es el sacramento de la fe, según Col. 2,11: "Fuisteis circuncidados con la circuncisión de nuestro Señor Jesucristo, sepultados con El en el bautismo". Al banquete del cordero pascual correspondía en la ley nueva el sacramento de la Eucaristía. A las múltiples purificaciones de la vieja ley corresponde en la nueva el sacramento de la penitencia. A la consagración del pontífice y de los sacerdotes corresponde el sacramento del orden.

Para el sacramento de la confirmación, que es el sacramento de la plenitud de la gracia, no hay en la vieja ley sacramento correspondiente, porque no habían llegado los tiempos de la plenitud, ya que "la ley nada había llevado a la perfección" (Hebr. 7,19).—Tampoco al sacramento de la extremaunción, que es cierta preparación inmediata para entrar en la gloria, cuya entrada no estaba aún abierta en la vieja ley, no habiéndose dado aún el precio de la redención.—El matrimonio fué en la ley vieja un contrato natural, como respondía a los deberes naturales; pero no era el sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia, todavía no existente. Por eso en la ley vieja se permitía dar libelo de repudio, que es contra el concepto del sacramento.

4. Según queda dicho, las purificaciones de la ley vieja se ordenaban a remover los impedimentos del culto divino, el cual es doble: el uno espiritual, que consiste en la devoción de la mente a Dios, y el otro corporal, que consistía en los sacrificios, oblaciones y otras cosas tales.

quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis haereticorum.

Ad tertium dicendum quod quaedam sacramenta novae legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet Baptismus, qui est fidei sacramentum: unde dicitur ad Col. 2,11 sq.: "Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo". Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiae. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum Poenitentiae. Consecrationi autem pontificum et sacerdotum respondet sacramentum Ordinis.

Sacramento autem Confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiae, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum: quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod "neminem ad perfectum adduxit lex" (Heb. 7,19).—Similiter autem et sacramento Extremae Unctionis, quod est quaedam immediata praeparatio ad introitum gloriae, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto.—Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege prout erat in officium naturae; non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii: quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est (in c), purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidem est duplex: scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis huiusmodi. A cultu au-

tem spiritnali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum (cf. Lev. 4). Non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum: sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui, protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum.

Impedimento del culto espiritual son los pecados, que manchan al hombre —la idolatría, el homicidio, el adulterio, el incesto—, y de éstos se purificaban los hombres mediante ciertos sacrificios, unos que se ofrecían por la multitud del pueblo y otros por las personas particulares. No que estos sacrificios materiales tuvieran de suyo virtud para expiar los pecados, sino que significaban la expiación que nos vendría por Cristo, de la cual participaban los antiguos con la protestación de la fe en el Redentor por medio de los sacrificios.

A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales: quae quidem primo considerabantur in hominibus; consequenter etiam in aliis animalibus (cf. Lev. 11), et in vestimentis et domibus et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus; partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo, quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam, quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstruis vel etiam tempore conceptionis. Et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens, quandam immundam infectionem habet.—Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Del culto exterior alejaban a los hombres ciertas inmundicias corporales. En primer lugar, de los hombres, y luego, de los animales, de los vestidos, de las casas y vasos. En los hombres se reputaba inmundicia algo proveniente de los mismos hombres y también algo que provenía del contacto con las cosas inmundas. Se reputaba inmundicia en los hombres cuanto estaba corrompido o expuesto a corrupción. Y como la muerte es corrupción, el cadáver se consideraba como inmundo. Igualmente, la lepra, que nace de la corrupción de los humores que brotan al exterior e infectan a otros, hace al leproso inmundo; asimismo las mujeres que padecen flujo de sangre, sea a causa de una enfermedad, sea por ley natural, como en tiempo de la menstruación o de la concepción. Por la misma razón, el hombre es considerado impuro a causa del flujo del semen, sea por enfermedad, polución nocturna, o por el coito, pues todo humor que sale del hombre por cualquiera de los dichos modos implica una infección impura. Asimismo, los hombres contraían impureza por el contacto con ciertas cosas impuras.

Istarum autem immunditiarum ratio erat et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem, propter reverentiam eorum quae ad divi-

Todas estas impurezas tenían una razón literal y figurativa. La literal, por la reverencia de cuanto pertenece al culto divino, ya porque los hom-

bres no suelen tocar las cosas preciosas cuando están manchados, ya porque la dificultad de acercarse a las cosas sagradas hacía a éstas más venerables. Como los hombres raras veces pudieran estar exentos de semejantes impurezas, raras veces podían acercarse a las cosas santas del culto divino; y así, cuando se acercaban, lo hacían con más reverencia y humildad de corazón.—Había también en algunos de estos casos otra razón literal: que los hombres, por asco de algunos enfermos y temor del contagio, por ejemplo, de los leprosos, temiesen acercarse al culto divino. — En otros era la razón de evitar el culto idolátrico, pues los gentiles, en los ritos de sus sacrificios, usaban a veces de la sangre humana y del semen.—Todas estas impurezas se purificaban, o por sola la aspersión del agua, o, si eran mayores, por algún sacrificio expiatorio del pecado de que tales enfermedades provenían.

La razón figurativa de estas impurezas es ésta: que por ellas se significaban diversos pecados. En efecto, la impureza de los cadáveres significa la del pecado, que es muerte del alma. La impureza de la lepra es la impureza de la doctrina heretical, ya porque la herejía es contagiosa como la lepra, ya porque ninguna falsa doctrina hay que no lleve alguna verdad mezclada, como también en el cuerpo del leproso aparecen manchas de lepra en medio de la carne sana. Por la impureza de la mujer que padece flujo de sangre, se significa la impureza de la idolatría, a causa de la sangre de las víctimas. La impureza del varón por el derrame del semen designa la impureza de la vana parlería, porque "semilla es la palabra de Dios". La impureza del coito y de la mujer parturienta significa la impureza del pecado original. La impureza de la menstruación es la impureza de la mente muelle por los placeres. En

num cultum pertinent. Tum quia homines pretiosas res contingere non solent cum fuerint immundi. Tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum: et sic quando accedebant, cum maiori reverentia et humilitate mentis accedebant.—Erat autem in quibusdam horum ratio litteralis ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et simillium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus.—In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum: quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque humano sanguine et semine.—Omnes autem huiusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae: vel quae maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae: tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra: tum etiam quia nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat, sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarundam maculorum ab alia carne integra. Per immunditiam vero mulieris sanguinifluae, designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui, designatur immunditia vanae locutionis: eo quod "semen est verbum Dei" (Lc. 8,11). Per immunditiam vero coitus, et mulieris parientis, designatur immunditia peccati originalis. Per

immunditiam vero mulieris menstruatae, designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius; secundum illud II ad Cor. 6,17: "Exite de medio eorum et separamini, et immundum ne tetigeritis".

Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas: quidquid enim quocumque modo tangebat immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per colloculionem aut per aspectum: ut Rabbi Moyses dicit [16] de muliere menstruata. — Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. 14,9: "Similiter odio sunt Deo impius et impietas eius".

Erat autem et immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se: sicut erat immunditia leprae in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corrosio in lapidibus domus, vel etiam in vestimento. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda iudicaretur. Tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est. Tum etiam quia contra huiusmodi corruptionem gentiles deos Penates colebant: et ideo lex praecepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendam idololatriae occasionem.—Erat etiam et quaedam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. 19,15: "Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit". Cuius immunditiae causa est quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere

general, la impureza que proviene del contacto con una cosa impura significa la impureza del consentimiento en el pecado ajeno, según 2 Cor. 5,17: "Salid de en medio de ellas y apartaos y no toquéis cosa inmunda".

Esta impureza del contacto se extiende también a las cosas inanimadas, pues todo lo que tocaba una cosa impura quedaba también impuro. En esto la ley atenuó la superstición gentílica, que no sólo por contacto decía que se contraía la impureza, sino también por la palabra o la mirada, según dice rabí Moisés hablando de la mujer en la menstruación.—Por aquí se venía a significar místicamente lo que dice la Sabiduría (14,9): "Igualmente son a Dios aborrecibles el impío y su impiedad".

Había también cierta impureza en las cosas inanimadas, consideradas en sí mismas, como la impureza de la lepra en las casas o en los vestidos. Como la enfermedad de la lepra proviene en el hombre de los humores corrompidos, que traen consigo la putrefacción y corrupción de la carne, así por alguna corrupción, proveniente del exceso de sequedad o humedad, se produce alguna vez cierta corrupción en las piedras de las casas o en los vestidos. A esta corrupción llama la ley lepra, que vuelve impuras las casas o los vestidos, sea porque toda corrupción produce inmundicia, como se dijo arriba; sea porque, para librarse de esta corrupción, veneraban los gentiles sus dioses penates. Por esto ordenó la ley destruir las casas en que hubiera tal corrupción fija y quemar los vestidos, a fin de suprimir la ocasión de la idolatría.—También existía impureza de los vasos, de la que se dice en Num. 19,15: "Toda vasija que no tenga tapadera, será inmunda". Era la razón de esta impureza que en una vasija destapada fácilmente po-

[16] *Doct. Perplex.* p.3 c.47

dia caer una cosa impura que la volviera tal. Tenía también otra razón este precepto: el evitar la idolatría, pues los gentiles creían que, si en tales vasos o en las aguas caían ratones, lagartos o algo semejante, que inmolaban a los ídolos, se hacían más gratas a los dioses. Todavía hoy algunas mujerzuelas dejan sus vasijas destapadas en obsequio de ciertas divinidades nocturnas, que llaman Janas.

La razón figurativa de tales impurezas es ésta: por la lepra de la casa se significa la impureza de la asamblea herética; por la lepra de un vestido de lino, la perversidad de costumbres, proveniente de la amargura del ánimo; por la lepra del vestido de lana, la perversidad de la adulación; por la lepra en la urdimbre, los vicios del alma; por la lepra en la trama, los pecados carnales, pues como la urdimbre está en la trama, así el alma en el cuerpo. Por el vaso que no tiene cubierta ni atadura se significa el hombre que no tiene cosa que le tape la boca, a quien ninguna disciplina reprime.

5. Según acabamos de decir ya, la impureza legal era doble: una que procedía de alguna corrupción de la mente o del cuerpo, y esta impureza era la mayor; la otra provenía del solo contacto con una cosa inanimada, y era menor, y se expiaba más fácilmente. La primera exigía ser expiada con los sacrificios por el pecado, pues toda corrupción proviene del pecado y es indicio de pecado; pero la segunda se expiaba por la sola aspersión del agua llamada de la expiación, de la cual se trata en Num. 19.

Allí manda el Señor que tomen una vaca roja en memoria del pecado que habían cometido en adorar al becerro. Y se manda una vaca, mejor que un becerro, porque con aquel nombre solía Dios apellidar a la sinagoga, según aquello de Oseas (10, 5): "Como una vaca viciosa se apartó Israel". Tal vez habla así porque, a

ro, unde poterant inmundari. Erat etiam hoc praeceptum ad declinandam idololatriam: credebant enim idololatrae quod, si mures aut lacertae, vel aliquid huiusmodi, quae immolabant idolis, cito caderent in vasa vel in aquas, quod essent dils gratiosa. Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae Ianas vocant.

Harum autem immunditiarum ratio est figuralis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis haereticorum. Per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis. Per lepram vero vestis lanene significatur perversitas adulatorum. Per lepram in stamine significantur peccata carnalia: sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet operculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinae.

Ad quintum dicendum quod, sicut dictum est (ad 4), duplex, erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis: et haec immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundae: et haec minor erat, et facilliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur sacrificio pro peccato, quia omnis corruptio ex peccato procedit et peccatum significat: sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquae cuiusdam de qua quidem aqua expiationis habetur Num. 19.

Mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam, in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit; secundum illud Osee 4,16: "Sicut vacca lasciviens declinavit Israel". Et hoc forte ideo quia vaccas, in morem

Aegyptii, coluerunt; secundum illud Osee 10,5: "Vaccas Bethaven coluerunt". — Et in detestationem peccati idololatriae, immolabatur extra castra. Et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum (cf. Lev. 4,21; 16,27).—Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus: quia septenarius universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriae, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. — Comburebatur autem in igne. Vel quia Deus Moysi in igne apparuit et in igne data est lex. Vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat: sicut vacca cremabatur, "tam pelle et carnibus, quam sanguine et fimo, flammae traditis". — Adiungebatur etiam in combustione lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, ad significandum quod, sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet odorem etiam postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccae: "Ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam". Vel secundum Iosephum [17], quatuor elementa significata sunt: igni enim apponebatur cedrus significans terram, propter sui terrestreitatem; hyssopus, significans aerem, propter odorem; coccus, significans aquam, eadem ratione qua et purpura (cf. a.4 ad 4). propter tincturas, quae ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur Creatori quatuor elementorum. — Et quia huiusmodi

imitación de los egipcios, veneraron las vacas, según aquello de Oseas: "Veneraban las vacas de Betaven". En detestación de la idolatría la inmolaban fuera del campo. Y dondequiera que se ofrecía un sacrificio en expiación de los pecados de la muchedumbre, la víctima era quemada toda fuera del campo.—Y para significar que por este sacrificio se purificaba el pueblo de todos sus pecados, teñía el sacerdote su dedo en la sangre y rociaba siete veces hacia las puertas del santuario, porque el número siete expresa universalidad. La misma aspersión de la sangre expresaba la detestación de la idolatría, en la que no se derramaba la sangre de la víctima inmolada, sino que la recogían y, en torno a ella, comían los hombres en honor de sus ídolos.—La vaca era quemada al fuego, sea porque en fuego había aparecido Dios a Moisés y en fuego fué dada la ley, sea porque esto significaba que la idolatría debía ser totalmente extirpada y cuanto a la idolatría se refiere; como la vaca era quemada con la piel, las carnes, la sangre y los excrementos.—Se añadía al fuego madera de cedro, hisopo y púrpura dos veces teñida, para significar que, como la madera de cedro no se pudre con facilidad, y la escarlata dos veces teñida no pierde el color, y el hisopo retiene el aroma aun después de seco, así también ese sacrificio era para conservación del pueblo, de la honestidad de sus costumbres y de su devoción. Por esto se dice de las cenizas de la vaca que "serán para conservación de la multitud de los hijos de Israel". O, según Flavio Josefo, significan los cuatro elementos, pues al fuego se añadía el cedro, que representaba la tierra por su naturaleza terrena; el hisopo, el aire, por su aroma, y la púrpura dos veces teñida, el agua, porque su tinte procedía de las aguas. Así se venía a significar que en aquel sa-

[17] Cf. *Antiquit.* l.3 c.8, et *De bello iudaico* l.5 c.5 § 4.

crificio se ofrecían a Dios los cuatro elementos.—Y como este sacrificio se ofrecía por el pecado de idolatría, tanto el que lo quemaba como el que recogía las cenizas y el que hacía la aspersión de las aguas en que se mezclaba la ceniza se consideraban impuros. Se significaba por aquí que cuanto de algún modo tocaba a la idolatría era, como impuro, reprobable. De esta impureza se santificaban lavando los vestidos. Ni necesitaban rociarse con aquella agua por esta impureza, porque tendríamos aquí un proceso infinito. Pues el que rociaba con el agua quedaba impuro, y, si otro le rociara, igualmente lo quedaba, y lo mismo el que a éste rociara, y así hasta el infinito.

La razón figurativa de este sacrificio era ésta: significaba a Cristo en razón de la flaqueza de la humanidad que tomó, designada por el sexo femenino, mientras que el color de la vaca significa la sangre de la pasión. Era la vaca roja, de edad madura, porque todas las obras de Cristo son perfectas; no había en ella defecto ni había llevado el yugo, porque Cristo fué inocente ni llevó el yugo del pecado. Se manda que la lleven a Moisés, porque había de ser acusado de traspasar la ley mosaica con la violación del sábado; entregarla a Eleázaro el sacerdote, porque Cristo había de morir entregado por los sacerdotes. Era inmolada fuera del campo, porque "Cristo padeció fuera de la puerta". Moja su dedo el sacerdote en su sangre por la discreción, significada por el dedo con que se ha de considerar e imitar el misterio de la pasión de Cristo. Se asperge contra el tabernáculo, que designa la Sinagoga, para condenación de los judíos incrédulos o purificación de los creyentes; y se hace esto siete veces, para figurar los siete dones del Espíritu Santo o siete días, en que se entiende el tiempo todo. Todo cuanto toca a la

sacrificium offerebatur pro peccato idololatriae, in eius detestationem et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur: ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam ablutionem vestimentorum, nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam: quia sic esset processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat: et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset; et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio huius sacrificii est quia per vaccam rufam significatur Christus secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat. Sanguinem passionis eius designat vaccae color. Erat autem vacca rufa aetatis integrae: quia omnis operatio Christi est perfecta. In qua nulla erat macula, nec portavit iugum: quia non portavit iugum peccati. Praecipitur autem adduci ad Moysen: quia imputabant ei transgressionem Mosaicae legis in violatione sabbati. Praecipitur etiam tradi Eleazaro sacerdoti: quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. Immolatur autem extra castra: quia "extra portam Christus passus est" (Heb. 13,12). Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius: quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. Aspergitur autem contra tabernaculum, per quod synagoga designatur: vel ad condemnationem Iudaeorum non credentium; vel ad purificationem credentium. Et hoc septem vicibus: vel propter septem dona Spiritus Sancti; vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quae ad Christi incarnationem pertinent, igne cremanda,

idest spiritualiter intelligenda: nam per pellem et carnem exterior Christi operatio significatur; per sanguinem, subtilis et interna virtus exteriora vivificans; per fimum, lassitudo, sitis, et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria: cedrus, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; hyssopus, quod significat humilitatem, vel fidem; coccus bis tinctus, quod significat geminam caritatem; per haec enim debemus Christo passo adhaerere. Iste autem cinis combustionis colligetur a viro mundo: quia reliquiae passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum: quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos autem qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam: vel quia Iudaei facti sunt immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem mundi, quando reliquiae Israel convertentur. Vel quia illi qui tractant sancta intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit, in "Pastorali" [18]; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem praesentis vitae.

encarnación de Cristo ha de ser quemado al fuego, esto es, entendido espiritualmente, pues por la piel y la carne se significan las obras exteriores de Cristo; por la sangre, la virtud interior que las vivificaba; por los excrementos, el cansancio, la sed y cuanto toca a su flaqueza. Todavía se añaden tres cosas: el cedro, que significa la alteza de la esperanza y de la contemplación; el hisopo, la humildad o la fe; la púrpura dos veces teñida, la doble caridad. Con éstas debemos unirnos a Cristo paciente. La ceniza de la vaca quemada era recogida por un varón limpio, porque las reliquias de la pasión llegaron a los gentiles, que no habían sido culpables de la muerte de Cristo. Se añade agua a las cenizas para la expiación, porque de la pasión de Cristo recibe el bautismo la virtud de purificar los pecados. El sacerdote que inmolaba y quemaba la vaca y el que recogía las cenizas quedaban impuros, y asimismo el que aspergía el agua, o porque los judíos quedaron impuros por la muerte de Cristo, que expió todos nuestros pecados, y esto hasta la tarde, es decir, hasta el fin del mundo, cuando se convertirán las reliquias de Israel; o porque los que tratan las cosas santas para la purificación de otros contraen algunas impurezas, como dice San Gregorio en su "Pastoral", y esto hasta la tarde, es decir, hasta el fin de la presente vida.

Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est (ad 5), immunditia quae ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum: sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum et immunditiarum; vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant; institutum fuit

6. Según ya dijimos, la impureza que se originaba de la corrupción, sea de la mente, sea del cuerpo, era expiada con los sacrificios por el pecado. Los particulares ofrecían sacrificios por sus propios pecados; mas como algunos, por negligencia en semejantes pecados e impurezas o por ignorancia sobre esta expiación, no la practicaban, por eso se estableció que una vez en el año, el 10

[18] C.5 ML 77,34

del mes séptimo, se hiciera un sacrificio expiatorio por el pueblo todo. Y porque, según dice el Apóstol, "la ley hizo pontífices a hombres débiles", era preciso que el sacerdote ofreciese primero por sí mismo un becerro por el pecado, en conmemoración del pecado que Aarón había cometido fundiendo el becerro de oro; y un carnero en holocausto, por el cual se significaba que la dignidad sacerdotal, expresada por el carnero, cabeza del rebaño, ha de ordenarse a la gloria de Dios.—Luego ofrecía por el pueblo dos machos cabríos, de los cuales se inmolaba uno para expiar los pecados del pueblo. Es el macho cabrío un animal fétido, de cuyo pelo se hacen vestidos ásperos, y por aquí se significaba el hedor y la aspereza de los pecados. Su sangre se introducía, junto con la sangre del becerro, en el santísimo, y con ella se rociaba todo el santuario, significando con esto que se purificaba el tabernáculo de las impurezas de los hijos de Israel. Se quemaban los cuerpos del macho y del becerro, inmolados por el pecado, para significar la destrucción de los pecados. Pero esto no se hacía en el altar, donde sólo se quemaban totalmente los holocaustos; estaba prescrito que se quemasen fuera del campo, para detestación del pecado. Esto se hacía cuando se ofrecía un sacrificio por algún grave pecado o por los pecados de la muchedumbre. El otro macho era enviado al desierto, no para ser ofrecido a los demonios, a quienes veneraban los gentiles en los desiertos, pues a los demonios nada era lícito inmolar, sino para significar el efecto del sacrificio ofrecido. Por esto ponía el sacerdote las manos sobre la cabeza del macho, confesando los pecados de los hijos de Israel, como si el macho los llevase al desierto, donde era devorado por las fieras, como si sufriese la pena por los pecados del

ut semel in anno, decima die septimi mensis, fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit, ad Hebr. 7,28: "lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes", oportebat quod sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato, in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et arietem in holocaustum, per quod significabatur quod sacerdotis praelatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei.—Deinde autem offerebat pro populo duos hircos. Quorum unus immolabatur, ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fetidum est, et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia: ut per hoc significaretur fetor et immunditia et aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur, simul etiam cum sanguine vituli, in Sancta Sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium: ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. Corpus vero hirci et vituli quae immolata sunt pro peccato, oportebat comburi: ad ostendendum consumptionem peccatorum. Non autem in altare: quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta. Unde mandatum erat ut comburerentur extra castra, in detestationem peccati: hoc enim fiebat quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum (cf. ad 6).—Alter vero hircus emittebatur in desertum: non quidem ut offerretur daemonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari (Lev. 17,7); sed ad designandum effectum illius sacrificii immortali. Et ideo sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens peccata filiorum Israel: ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem portare peccata populi, vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum

populi: vel quia colligabatur super caput eius aliqua schedula ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat quia Christus significatur et per vitulum, propter virtutem; et per arietem, quia ipse est dux fidelium; et per hircum, propter "similitudinem carnis peccati" (Rom. 8,3). Et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi: quia per eius passionem et maiores et minores a peccato mundantur. Sanguis autem vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem: quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. Comburuntur autem eorum corpora extra castra: quia "extra portam Christus passus est", ut Apostolus dicit, ad Heb. ult. 12. Per hircum autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens: vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abicere, virtuosos autem motus Domino immolare.

De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quae in sacrificio vitulae rufae dicta est (ad 5).

Ad septimum dicendum quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur. Et hoc significatur Lev. 14 cum dicitur (v.3 sq.) de sacerdote: "Cum invenerit lepram esse emundatam, praecipiet ei qui purificatur". Iam ergo lepra mundata erat: sed purificari dicebatur, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corpo-

pueblo. Se decía de él que llevaba los pecados del pueblo o porque con echarlo al desierto se significaba la remisión de los pecados del pueblo, o porque llevaba atado sobre la cabeza un escrito con estos pecados.

La razón figurativa de todos estos ritos era Cristo, significado por el becerro, a causa de su pureza; y por el carnero, porque El es la cabeza de los fieles, y por el macho cabrío, a causa de "la semejanza de la carne del pecado". Y el mismo Cristo fué inmolado por los pecados de los sacerdotes y del pueblo, pues por su pasión son purificados de sus pecados tanto los mayores como los menores. La sangre del becerro y del macho era introducida por el pontífice en el santísimo, para significar que por la pasión de Cristo quedan abiertas las puertas del reino de los cielos. Sus cuerpos son quemados fuera del campo, porque "Cristo padeció fuera de las puertas", como dice el Apóstol. Por el macho, que era enviado al desierto, se puede significar la misma divinidad de Cristo, que, mientras la humanidad padece, se retira a la soledad, no mudando de lugar, sino conteniendo su poderío; significa la concupiscencia mala, que debemos arrojar de nosotros, mientras inmolamos al Señor los movimientos virtuosos.

De la impureza de los que quemaban estos sacrificios se puede decir lo que atrás queda declarado de la vaca roja en la solución 5.ª

7. Con los ritos prescritos por la ley no se curaba la lepra, pero se declaraba la curación. Esto es claro por Lev. 14,8-4, donde se dice del sacerdote: "Cuando hallase que la lepra está curada, mandará al que se purifica". Luego la lepra ya estaba curada, pero la purificación significaba que por el juicio del sacerdote era restituído a la sociedad humana y al culto divino. A veces, sin embargo, acontecía que por milagro de Dios, realizado por el rito legal, se

limpiaba la lepra si el sacerdote se había equivocado en su juicio.

Semejante purificación del leproso tenía dos partes: primero, se emitía el juicio sobre su limpieza; luego, como ya limpio, era restituído a a sociedad de los hombres y al culto divino. Esto se hacía pasados siete días. En la primera purificación ofrecía por sí el leproso curado dos pájaros, un trozo de cedro, un hilo de púrpura e hisopo, de este modo dispuestos: con el hilo de púrpura se ataba un pájaro al trozo de cedro y al hisopo, de tal manera que el cedro hacía de mango, y el hisopo y el pájaro, de aspersorio, que se mojaba en la sangre del otro pájaro inmolado en agua limpia. El leproso ofrecía estas cuatro cosas contra los cuatro defectos de la lepra: contra la podredumbre, ofrecía el cedro, que es árbol incorruptible; contra el hedor, el hisopo, que es hierba odorífera; contra la insensibilidad, el pájaro vivo; contra la fealdad del color, el hilo de púrpura, que tiene color vivo. El pájaro vivo se dejaba libre porque el leproso era restituído a su antigua libertad.

El octavo día era admitido al culto divino y restituído a la sociedad de los hombres, aunque primero debía raer el pelo de todo su cuerpo y lavarse los vestidos, porque la lepra corroe el pelo e infecta los vestidos, volviéndoles fétidos; después ofrecía un sacrificio por su delito, porque muchas veces la lepra tiene un origen pecaminoso. Con la sangre del sacrificio se mojaba el extremo de la oreja del que se purificaba y los pulgares de la mano y del pie derechos, porque en estas partes es donde la lepra se conoce y se padece primero. Se añadían a este rito tres líquidos: la sangre, contra la corrupción de la sangre; el aceite, para designar la curación del mal, y el agua limpia, para limpiar la suciedad.

ralis mundaretur lepra quando sacerdos decipiebatur in iudicio.

Hulusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat: nam primo, iudicabatur esse mundus; secundo autem, restituebatur tanquam mundus consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum; hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino, ita scilicet quod lignum cedrinum eset quasi manubrium aspersorii. Hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae: nam contra putredinem, offerebatur cedrus, quae est arbor imputribilis; contra fetorem, hyssopus, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem, passer vivus; contra turpitudinem coloris, vermiculus, qui habet vivum colorem. Passer vero vivus avolare dimittebatur in agrum: quia leprosus restituebatur pristinae libertati.

In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum et restituebatur consortio hominum. Primo tamen rasis pilis totius corporis et vestimentis: eo quod lepra pilos corrodit, et vestimenta inquinat et fetida reddit. Et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius: quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae eius qui erat mundandus, et pollices manus dextrae et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores: scilicet sanguis, contra sanguinis corruptionem; oleum, ad designandam sanationem morbi; aqua viva, ad emundandum spurcitiem.

Figuralis autem ratio erat quia

per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi. Quorum unus, scilicet humanitas, immolatur in vase fictili super aquas viventes: quia per passionem Christi aquae baptismi consecrantur. Alius autem, scilicet impassibilis divinitas, vivus remanebat: quia divinitas mori non potest. Unde et avolabat: quia passione astringi non poterat. Hic autem passer vivus, simul cum ligno cedrino et cocco, vel vermiculo, et hyssopo, idest fide, spe et caritate, ut supra (ad 5) dictum est, mittitur in aquam ad aspergendum: quia in fide Dei et hominis baptizamur. Lavat autem homo, per aquam baptismi vel lacrymarum, vestimenta sua, idest opera, et omnes pilos, idest cogitationes. Tingitur autem extremum auriculae dextrae eius qui mundatur, de sanguine et de oleo, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba: pollices autem manus dextrae et pedis tinguntur, ut sit eius actio sancta.

Alia vero quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquis speciale praeter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

La razón figurativa era ésta: por los dos pájaros se significaban la divinidad y humanidad de Cristo. De aquéllos, uno, la humanidad, era inmolado en una vasija de barro con agua limpia, pues por la pasión de Cristo fueron consagradas las aguas del bautismo; el otro, que representa la divinidad impasible, quedaba vivo, porque la divinidad no puede morir. Se le echaba a volar porque la divinidad no estaba sujeta a la pasión. Y este pájaro vivo, junto con el trozo de cedro, el hisopo y el hilo de púrpura—es decir, la fe, la esperanza y la caridad, como se dijo atrás—, es mojado en agua para asperger, porque somos bautizados en la fe, en la divinidad y en la humanidad. Con las aguas del bautismo y las lágrimas limpia el hombre sus vestidos, es decir, sus obras, y también su vello, esto es, sus pensamientos. Se moja el extremo de la oreja derecha del que se purifica con la sangre y el aceite, para preservar su oído contra las palabras corruptoras; los pulgares de la mano y del pie derechos, para que sus acciones sean santas.

Las otras partes de la purificación, como de la impureza, no tienen sentido especial, fuera del que tienen los otros sacrificios por los pecados o los delitos.

Ad octavum et nonum dicendum quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita ministri per aliquam specialem purificationem vel consecrationem: unde et separari ab aliis praecipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini prae aliis deputati. Et totum quod circa eos fiebat eorum consecratione vel institutione ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quandam praerogativam puritatis et virtutis et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant: primo enim purificabantur; secundo, ornabantur et consecrabantur; tertio, applicabantur ad usum ministerii.

8 y 9. Como el pueblo se capacitaba por la circuncisión para el culto divino, así los ministros por alguna especial purificación o consagración. Por esto se les ordena vivir separados de los otros, como especialmente consagrados al culto de Dios; y en todos los ritos de esta consagración u ordenación resalta el propósito de mostrar el privilegio de su persona, virtud y dignidad. Por esto, en la ordenación de los ministros se practicaban tres cosas: primera, la purificación; segunda, la ordenación y consagración; tercera, la aplicación al ministerio.

Se purificaban todos en general por la ablución del agua y por ciertos sacrificios; en especial los levitas se rasuraban todo el vello de su cuerpo, según se dispone en Num. 8,7.

La consagración de los pontífices y sacerdotes se hacía en esta forma: primero, después de la ablución, eran vestidos de los ornamentos propios de su dignidad. Especialmente el pontífice recibía en la cabeza la unción, en señal de que el poder de consagrar se difundía de él a los otros, como el aceite desde la cabeza se corre hacia abajo, según el salmo: "Como el ungüento, que desde la cabeza desciende hasta la barba, la barba de Aarón". Los levitas no tenían otra consagración que la de ser ofrecidos al Señor por los hijos de Israel, por mediación del pontífice, que oraba por ellos. Los simples sacerdotes recibían sólo la consagración de las manos, destinadas a ofrecer los sacrificios. Con la sangre de la víctima inmolada se mojaba el extremo de la oreja derecha, para significar su obediencia a la ley de Dios en la oblación de los sacrificios. Esto significaba el mojar la oreja derecha. Y el mojar el pie, la solícita prontitud para ejecutar cuanto tocaba a los sacrificios. Por fin, eran rociados, tanto ellos como sus vestidos, con la sangre del animal inmolado, en memoria de la sangre del cordero, por el cual fueron librados de Egipto. El sacrificio ofrecido en esta consagración era el siguiente: un becerro por el pecado, en memoria del pecado de Aarón en la fundición del becerro; un carnero en holocausto, en memoria de la oblación de Abrahán, cuya obediencia debía imitar el pontífice; otro carnero de consagración, como hostia pacífica, en memoria de la liberación de Egipto por la sangre del cordero; un cesto de panes, en memoria del maná otorgado al pueblo.

A la aplicación del ministerio pertenecía el poner en las manos de los sacerdotes el sebo del carnero, una

Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, et per quaedam sacrificia; specialiter autem levitae radebant omnes pilos carnis suae: ut habetur Lev. 8 (cf. Num. 8).

Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus pertinentibus ad designandum dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur: ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora; ut habetur in Ps. 132,2: "Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron". Levitae vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solae manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia. Et de sanguine animalis immolatitii tingebatur extremum auriculae dextrae ipsorum, et pollices pedis ac manus dextrae: ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione auris dextrae; et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione pedis et manus dextrae. Aspergebantur etiam ipsi, et vestimenta eorum, sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati in Aegypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia: vitulus pro peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; aries in holocaustum, in memoriam oblationis Abrahae, cuius obedientiam pontifex imitari debebat; aries etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica in memoriam liberationis de Aegypto per sanguinem agni; canistrum panum, in memoriam mannae praestiti populo.

Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebantur super manus eorum adeps

arietis, et torta panis unius, et armus dexter: ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi Domino. Levitae vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum foederis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per aquam baptismi et lacrymarum in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium. Et debent radere omnes pilos carnis, idest omnes pravas cogitationes. Debent etiam ornari virtutibus; et consecrari oleo Spiritus Sancti; et aspersione sanguinis Christi. Et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

torta de pan y la paletilla derecha, para indicar que con esto recibían el poder de hacer las ofrendas al Señor. Cuanto a los levitas, se les aplicaba al ministerio introduciéndolos en el tabernáculo de la alianza, como para conferirles el ministerio sobre los vasos sagrados.

La razón figurativa de todas estas ceremonias era ésta: que cuantos habían de consagrarse al ministerio espiritual de Cristo deben primero purificarse con las aguas del bautismo y de las lágrimas por la fe en la pasión de Cristo, que es el sacrificio expiatorio y purificador; deben rasurarse todo el vello de sus carnes, es decir, todos sus malos pensamientos; deben estar adornados de las virtudes y consagrados con la unción del Espíritu Santo y la aspersión de la sangre de Cristo. Y con esto deben aplicarse a sus ministerios espirituales.

Ad decimum dicendum quod, sicut iam (a.4) dictum est, intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus. Et hoc dupliciter: uno modo, excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo, apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius, et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, praeceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem: quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur.

Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium. In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim, habebat

10. Según queda declarado, era intención del legislador inducir a la reverencia del culto divino, y esto de dos maneras: la primera, excluyendo de él cuanto fuera vil y despreciable; luego, empleando en el culto divino cuanto pudiera realzar su magnificencia. Y si esto debía observarse en el tabernáculo, y en los vasos sagrados, y en las víctimas que se inmolaban, mucho más en los ministros. Así, para alejar de ellos cuanto los hiciera despreciables, se mandaba que no tuvieran mácula o defecto corporal, pues es ordinario que éstos engendren el desprecio entre los hombres. Por la misma causa se ordenó que no de cualquier linaje fueran destinados al culto de Dios, sino de uno determinado por sus generaciones, para que así fueran tenidos por más ilustres y nobles.

Para que fueran tenidos en mayor respeto, se les concedía especial ornato en los vestidos y una consagración especial. Y ésta es la razón común del ornato de los vestidos. En particular, conviene saber que el pontífice tenía sus ornamentos, que constaban de ocho piezas: una túnica de lino; otra color escarlata, que en el

extremo inferior tenía una franja con campanillas y manzanas hechas de jacinto, púrpura y escarlata teñida dos veces.—Tercero, tenía el superhumeral, que cubría los hombros y por delante hasta el ceñidor, que era de oro, jacinto, púrpura, escarlata teñida dos veces y batista retorcida. Sobre los hombros llevaba dos piedras de ónice en que estaban esculpidos los nombres de los hijos de Israel.—El cuarto es el racional, hecho de la misma materia, de forma cuadrada, que se colocaba sobre el pecho y se ceñía con el superhumeral. En el racional había doce piedras preciosas, distribuídas en cuatro series, en las cuales estaban también esculpidos los nombres de los hijos de Israel, como para indicar que llevaba el peso de todo el pueblo, por cuanto llevaba sus nombres sobre los hombros, y que debía vivir preocupado de su salud, pues los llevaba sobre el pecho, como si dijéramos, en el corazón. En el racional mandó Dios poner también las palabras "doctrina y verdad", pues llevaba escritas en él cosas tocantes a la verdad de la justicia. Los judíos fantasean y dicen que en el racional había una piedra que mudaba de color según los varios sucesos que debían acontecer a los hijos de Israel, y a ésta llamaban "la virtud y la doctrina".—En quinto lugar venía el ceñidor, hecho de los cuatro elementos antes dichos.—El sexto era la tiara o mitra, hecha de lino.—El séptimo era la lámina de oro sobre la frente, en que estaba escrito el nombre Yavé.—El octavo eran los calzones de lino para cubrir las partes naturales cuando se allegaba al santuario o al altar.—De estas ocho piezas, los simples sacerdotes tenían cuatro: la túnica de lino, los calzones, el ceñidor y la tiara.

La razón literal de estos ornamentos la declaran algunos diciendo que en ellos iba designada la disposición del mundo, como si el pontífice pro-

vestem lineam.—Secundo, habebat tunicam hyacinthinam; in cuius extremitate versus pedes, ponobantur per circuitum tintinnabula quaedam, et mala punica facta ex hyacintho et purpura coccoque bis tincto.—Tertio, habebat superhumerale, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat ex auro et hyacintho et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta. Et super humeros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel.—Quartum erat "rationale", ex eadem materia factum; quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et coniungebatur superhumerali. Et in hoc rationali erant duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel: quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni "Doctrinam et Veritatem"; quia quaedam pertinentia ad veritatem iustitiae et doctrinae, scribebantur in illo rationali. Iudaei tamen fabulantur quod in rationali erat lapis qui secundum diversos colores mutabatur, secundum diversa quae debebant accidere filiis Israel: et hoc vocant "Veritatem et Doctrinam". — Quintum erat balteus, idest cingulus quidam, factus ex praedictis quatuor coloribus.—Sextum erat tiara, idest mitra quaedam, de bysso.—Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius, in qua erat nomen Domini. — Octavum autem erant femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederent ad sanctuarium vel ad altare.—Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor: scilicet tunicam lineam, femoralia, balteum et tiaram.

Horum autem ornamentorum

quidam [19] rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur se esse ministrum Creatoris mundi: unde etiam Sap. 18,24 dicitur quod "in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum". Nam femoralia linea figurabant terram, ex qua linum nascitur. Baltei circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram. Tunica hyacinthina suo colore significabat aerem: per cuius tintinnabula significabantur tonitrua; per mala granata, coruscationes. Superhumerale vero significabat sua varietate caelum sidereum: duo onychini, duo hemisphaeria, vel solem et lunam. Duodecim gemmae in pectore, duodecim signa in zodiaco: quae dicebantur posita in rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Iob 38,33: "Numquid nosti ordinem caeli, et ponis rationem eius in terra?" Cidaris autem, vel tiara, significabat caelum empyreum. Lamina aurea, Deum omnibus praesidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculae vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse caecus: idest, ne sit ignorans. Ne sit claudus: idest instabilis, et ad diversa se inclinans. Ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso: idest ne per defectum discretionis, vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris. Ne sit fracto pede vel manus: idest ne amittat virtutem bene operandi, vel procedendi in virtutem. Repudiatur etiam si habeat gibbum vel ante vel retro: per quem significatur superfluus amor terrenorum. Si est lippus, idest per carnalem affectum eius ingenium obscuratur: contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam si habeat albuginem in

testase ser ministro del Creador. Así se dice en la Sabiduría que "en los vestidos de Aarón estaba descrito el orbe de la tierra", pues los calzones de lino figuraban la tierra, de que nace el lino; la túnica de jacinto significaba con su color el aire y con las campanillas los truenos, los relámpagos con las granadas; el superhumeral significaba con su variedad el cielo sidéreo; los dos ónices, los dos hemisferios o el sol y la luna; las doce piedras que llevaba en el pecho, los doce signos del zodíaco, que se decían puestos en el racional porque en el cielo están las causas de los fenómenos de la tierra, según aquello de Job: "¿Conoces acaso el orden del cielo y su influjo sobre la tierra?" La tiara significa el cielo empíreo; la lámina de oro, a Dios, presente en todas las cosas.

La razón figurativa es clara. Las manchas y defectos corporales, de que los sacerdotes debían estar exentos, significan los diversos vicios y pecados de que debían carecer. Se excluía del sacerdocio el ciego, esto es el ignorante; el cojo, es decir, el inconstante y que se inclina ya a una cosa, ya a otra; el que tenía la nariz o muy grande o muy pequeña o respingada, o sea, que carecía de discreción, exagerando en un sentido o en otro; y el que cometía acciones perversas, pues por la nariz se significa la discreción, porque ella es la que distingue los olores. Tampoco se admitía al quebrado de un pie o de una mano, lo que significa la falta de capacidad para obrar y progresar en las virtudes. También era excluido el giboso por detrás o por delante, pues la giba significa el amor superfluo de las cosas terrenas; el legañoso, cuyo ingenio está obscurecido por el afecto carnal, pues la legaña nace de un flujo de humor. Asimismo se excluía al que tenía nube en el ojo, lo que significa presunción de la

[19] *Glossa ordin.* in Sap. 18,24; RABANUS MAURUS, *In Sap.* l.3 c.17: ML 109,758. — Cf. IOSEPHUM, *Antiq.* l.3 c.7 § 7.

blancura de la justicia en sus pensamientos; al que padece de sarna crónica, que significa la rebelión de la carne; al que tuviera salpullido, que sin dolor invade el cuerpo todo y afea la hermosura de los miembros, por lo que designa la avaricia; al que está herniado y demasiado pesado, porque lleva en el corazón la pesadez de su torpor, aunque no lo ponga por obra.

Los ornamentos significan las virtudes de los ministros. Cuatro son las virtudes necesarias a todos los ministros: la castidad, significada por los calzones; la pureza de vida, por la túnica de lino; la moderación de juicio, por el cinturón; la rectitud de intención, por la tiara, que protege la cabeza.—Fuera de éstos, el pontífice debía poseer una memoria continua de Dios en la contemplación, designada por la lámina de oro con el nombre de Yavé en la frente; soportar las flaquezas del pueblo, lo que significa el superhumeral; llevar al pueblo en su corazón y en sus entrañas por la solicitud de la caridad, significada en el racional; tener una conducta celestial por la perfección de sus obras, designada por la túnica de jacinto. A ésta se añaden las campanillas de oro, que significan la doctrina de las cosas divinas que debe acompañar a la conducta celestial del pontífice. Finalmente, se añadían las granadas, que expresan la unidad de la fe y la concordia en las buenas costumbres, porque de tal modo han de ir unidas en el pontífice estas cosas, que por la ciencia no se quiebre la unidad de la fe y de la concordia.

oculo: idest praesumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam si habuerit iugeni scabiem: idest petulantiam carnis. Et si habuerit impetiginem, quae sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem foedat: per quam avaritia designatur. Et etiam si sit hernlosus vel ponderosus: qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere.

Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor quae sunt necessariae omnibus ministris: scilicet castitas, quae significatur per femoralia; puritas vero vitae, quae significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis, quae significatur per cingulum; rectitudo intentionis, quae significatur per tiaram protegentem caput.—Sed prae his pontifices debent quatuor habere. Primo quidem, iugem Dei memoriam in contemplatione: et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte. Secundo, quod supportent infirmitates populi: quod significat superhumerale. Tertio, quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem caritatis: quod significatur per rationale. Quarto, quod habeant conversationem caelestem per opera perfectionis: quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicae hyacinthinae adiunguntur in extremitate tintinnabula aurea: per quae significatur doctrina divinorum, quae debet coniungi caelesti conversationi pontificis. Adiunguntur autem mala punica, per quae significatur unitas fidei et concordia in bonis moribus: quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULO 6

Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum caeremonialium [a]

Si las observancias ceremoniales tienen causa razonable

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod observantiarum caeremonialium nulla fuerit rationabilis causa.

1. Quia ut Apostolus dicit, 1 ad Tim. 4,4, "omnis creatura Dei est bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur". Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum tanquam immundorum, ut patet Lev. 11 (cf. Deut. 14).

2. Praeterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbae: unde dicitur Gen. 9,3: "Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem". Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas: cum tamen aliquae illarum sint maxime nocivae, ut puta venenosae. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Praeterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, *pari ratione videtur quod* id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundae, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus; aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Praeterea, Dominus dicit, Mt. 10,28 (cf. Lc. 12,4), eos non esse timendos qui occidunt corpus, "quia post mortem non habent quid faciant": quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occisum qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Ex. 23,10: "Non coques haedum in lacte matris suae".

Dificultades. No parece que las observancias ceremoniales tengan causa razonable.

1. Dice el Apóstol: "Toda criatura de Dios es buena, y nada hay reprobable, tomado con hacimiento de gracias". Luego no hay razón para prohibir la comida de ciertos alimentos por inmundos, como parece en Lev. 11.

2. Como se dieron al hombre los animales para su sustento, también se le dieron las hierbas, según se dice en Gen. 9,3: "Como las hierbas y las legumbres, así os doy toda carne". Pero en las plantas no distingue la ley, siendo así que las hay muy nocivas, como son las venenosas; luego parece que ni de los animales debieron de prohibirse algunos como impuros.

3. Si es inmunda la materia de que una cosa se engendra, también parece que lo será lo que de esa materia es engendrado. Ahora bien, de la sangre se forma la carne; luego, ya que no se prohiben por impuras todas las carnes, tampoco debió prohibirse la sangre y la grasa, que se forma de la sangre.

4. Dice el Señor que no se han de temer los que matan el cuerpo, porque después de la muerte no tienen nada que hacer. Esto no sería verdadero si en daño del hombre cediera lo que de su cuerpo muerto se hiciera. Mucho menos importa al animal muerto de qué manera se cuezan sus carnes. Luego no hay razón para lo que se dice en Ex. 23,19: "No cocerás un cabrito en la leche de su madre".

---

[a] 2-2 q.86 a.3 ad 1-3; *In I Tim.* 4 lect.1; *In Tit.* 1 lect.4; *In Rom.* 14 lect.1.

5. El Señor manda consagrarle, como más perfectos, los primogénitos de los hombres y de los animales. Luego no hay motivo para lo que se manda en Lev. 19,23: "Cuando entrareis en la tierra y plantareis en ella árboles frutales, quitaréis su prepucio, esto es, las primeras yemas, y serán impuras para vosotros y no las comeréis".

6. El vestido es algo exterior al cuerpo del hombre; luego no había por qué prohibir a los hebreos ciertos vestidos; por ejemplo, lo que se dice en Lev. 19,19: "No vestirás vestido tejido de dos hilos diferentes". Y en Deut. 22,5: "No vestirá la mujer el vestido del varón, ni el varón el vestido de la mujer". Y más abajo: "No vestirás vestido tejido de lana y lino".

7. La memoria de los mandamientos de Dios no pertenece al cuerpo, sino al corazón; luego no hay por qué se mande en Deut. 6,3 que "liguen los preceptos de Dios como señal en su mano"; que los "escriban en los dinteles de sus casas"; que se "pongan flecos en los ángulos de sus mantos en los que aten bandas de color de jacinto en memoria de los mandamientos de Dios", como en Num. 15,38.

8. Dice el Apóstol que "Dios no tiene cuidado de los bueyes", ni, por consiguiente, de los otros animales irracionales. No hay, pues, motivo para lo que se manda en Deut. 22,6s.: "Si yendo de camino encontrares un nido de pájaros, no cogerás la madre con los hijos". Y en Deut. 25,4: "No pondrás bozal al buey que trilla". Y en Lev. 19,19: "No parearás bestias de diversa especie".

9. No se hacía distinción entre las plantas puras e impuras. Luego mucho menos se le debía hacer en el cultivo de las mismas. Y, sin embargo, se manda en Lev. 19,19: "No sembrarás el campo de diversas semillas". Y en Deut. 22,9: "No sembrarás en tu viña otras semillas" y "no arará con un buey y un asno".

5. **Praeterea, ea quae sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, praecipiuntur Domino offerri (Ex. 13). Inconvenienter igitur praecipitur Lev. 19,23: "Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praeputia eorum", idest prima germina, "et inmunda erunt vobis, nec edetis ex eis".**

6. **Praeterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quaedam specialia vestimenta Iudaeis interdici: puta quod dicitur Lev. 19,19: "Vestem quae ex duobus texta est, non indueris"; et Deut. 22,5: "Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea", et infra [v.11]: "Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est".**

7. **Praeterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. 6,8 sq., quod "ligarent praecepta Dei quasi signum in manu sua", et quod "scriberentur in limine ostiorum"; et quod "per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei", ut habetur Num. 15,38 sq.**

8. **Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 9,9 quod "non est cura Deo de bobus": et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. 22,6: "Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis"; et Deut. 25,4 (cf. I Cor. 9,9): "Non alligabis os bovis triturantis"; et Lev. 19, 19: "Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus".**

9. **Praeterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter praecipitur Lev. 19,19: "Agrum non seres diverso semine"; et Deut. 22,9 sq.: "Non seres vineam tuam altero semine"; et, "Non arabis in bove simul et asino".**

10. Praeterea, ea quae sunt inanimata, maxime videmus hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quae in idolorum domibus inveniuntur, praecepto legis quod habetur Deut. 7,25 sq.—Ridiculum etiam videtur esse praeceptum quod habetur Deut. 23,13, ut "egestiones humo operirent, fodientes in terra".

11. Praeterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit: unde etiam de hac Tobias laudatur, ut habetur Tob. 1,20 sqq.: Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem: quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod haec inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, Lev. 21.

Sed contra est quod dicitur Deut. 18,14: "Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es": ex quo potest accipi quod huiusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quandam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

Respondeo dicendum quod populus Iudaeorum, ut supra dictum est (a.5), specialiter erat deputatus ad cultum divinum; et inter eos, specialiter sacerdotes. Et sicut aliae res quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et praecipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi: unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent; secundum illud 1 Cor. 10,11: "Omnia in figuram contingebant illis". Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo, secundum congruentiam ad divi-

10. Las cosas inanimadas parecen estar más sujetas al dominio del hombre; luego sin motivo se aparta al hombre de la plata y del oro, de que se fabricaban los ídolos, y de otras cosas que hay en las casas de los ídolos, según el precepto de Deut. 7,25s.—Asimismo parece ridículo lo que se manda en Deut. 23, 12s., "cubrir con tierra las deposiciones del hombre en un hoyo".

11. La piedad debe resplandecer más en los sacerdotes. Ahora bien, pertenece a la piedad la asistencia a los funerales de los amigos, de lo cual es alabado Tobías. A veces también puede ser acto de piedad recibir por mujer una meretriz, pues con esto se la aparta del pecado y se la libra de la infamia. Luego no parece que haya motivo para prohibir esto a los sacerdotes, como en Lev. 21,14.

Por otra parte, se dice en Deut. 18, 24: "Tú eres instruído de otro modo por el Señor, tu Dios". De donde se infiere que estas observancias fueran instituídas por Dios como una especial prerrogativa del pueblo. No son, pues, irracionales o sin causa.

Respuesta. Según atrás queda dicho, el pueblo hebreo estaba especialmente diputado al culto divino, y del pueblo lo estaban de modo particular los sacerdotes. Y como las cosas destinadas al culto deben distinguirse de los demás, realzando con esto el culto de Dios, así también en la vida del pueblo, y sobre todo de los sacerdotes, debía haber algo especial que conviniese al culto divino, espiritual o corporal. Además, el culto de la ley era figura del misterio de Cristo, y así todos los actos del culto simbolizaban algo referente a Cristo, según 1 Cor. 10,4: "Todas las cosas les acontecían en figura". De manera que las razones de las observancias pueden asignarse de dos maneras: una, según su conveniencia con el culto

divino; otra, según que figuraban algo tocante a la vida cristiana.

Soluciones. 1. Dejamos dicho en el artículo precedente que la mancha o impureza reconocida en la ley era doble: la una de culpa, que manchaba el alma, y la otra proveniente de alguna corrupción, que en cierto modo manchaba el cuerpo. Si hablamos de la primera, no hay género de comidas impuras o que naturalmente puedan manchar al hombre, según lo dicho en Mt. 15,11: "No mancha al hombre lo que entra por la boca; pero lo que procede de la boca, eso sí que mancha al hombre"; y lo aplica a los pecados. Sin embargo, algunos alimentos pueden, accidentalmente, manchar el alma, por razón de la obediencia o del voto, o por el excesivo apetito con que se comen, o en cuanto fomentan la lujuria; por lo cual se abstienen algunos de la carne y del vino.

La impureza corporal proveniente de alguna corrupción la llevan consigo algunas carnes de animales, o porque se alimentan de cosas inmundas, como los puercos, o porque viven en sitios inmundos, como los topos, que viven bajo tierra, o los ratones u otros semejantes, que de aquí contraen cierto hedor; o porque las carnes, a causa de la excesiva humedad o sequedad, engendran en los cuerpos humanos malos humores. Por esta razón prohibe la ley las carnes de los animales que tienen cascos, esto es, pezuñas no hendidas, a causa de su condición terrestre. Igualmente se prohiben las carnes animales que tienen muchas hendiduras en los pies, porque son demasiado coléricas y ardientes, como las carnes del león y otras tales. Por la misma razón se prohiben ciertas aves rapaces, que son demasiado secas, y algunas acuáticas, por la excesiva humedad; asimismo los peces que no tienen aletas ni escamas, como la anguila y otras tales, por el exceso de humedad. Pero se permite comer

num cultum; alio modo, secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.5 ad 4.5), duplex pollutio, vel immunditia, observabatur in lege; una quidem culpae, per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinabatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt, secundum suam naturam: unde dicitur Mt. 15,11: "Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quae procedunt de ore, haec coinquinat hominem": et exponitur hoc de peccatis (v.17 sqq.). Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam: inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel nimia concupiscentia comeduntur; vel inquantum praebent fomentum luxuriae, propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent.

Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptionis cuiusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent: vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur, sicut quaedam animalia sub terra habitantia, sicut talpae et mures et alia huiusmodi, unde etiam quendam fetorem contrahunt; vel quia eorum carnes, propter superfluam humiditatem vel siccitatem, corruptos humores in corporibus humanis generant. Et ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam unam non fissam, propter eorum terrestreitatem. Et similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fisuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica et adusta: sicut carnes leonis et huiusmodi. Et eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis; et quaedam aves aquaticae, propter excessum humiditatis. Similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas, ut anguillae et

huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt medie complexionata: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squamas et pinnulas: per hoc enim officitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae magis temperatae, sicut gallinae, perdices, et aliae huiusmodi.—Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam gentiles, et praecipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huismodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur. Animalia vero quae Iudaeis sunt concessa ad esum non comedebant, sed ea tanquam deos colebant; vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra (a.3 ad 2) dictum est. — Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria. Et ideo conceduntur illa animalia quae de facili et in promptu haberi possunt.

Generaliter tamen prohibitus est eis esus sanguinis et adipis cuiuslibet animalis (cf. a.3 ad 8). Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra (Ibid.) dictum est. Tum etiam ad vitandum idololatriae ritum: quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse. Et ideo Dominus mandavit (Lev. 17,13) quod sanguis effunderetur, et quod pulvere operiretur. — Et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata (Lev. 19,26): quia sanguis eorum non separaretur a carne. Vel quia in tali morte animalia multum affliguntur: et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia

las carnes de los animales rumiantes, que tienen la pezuña hendida, porque sus humores son sanos y son de complexión media, ni muy húmedos, de que son indicio las pezuñas, ni demasiado terrestres, pues no tienen la pezuña entera, sino hendida. De los peces se permiten los más secos, lo que significan las escamas y las aletas; de donde resulta la complexión templada de los peces. De las aves se les concedía las más templadas, como son la gallina, la perdiz y otras semejantes.—Otra razón de estas prohibiciones era la detestación de la idolatría, pues los gentiles, y más los egipcios, entre los cuales habían vivido los hebreos, inmolaban a sus dioses tales animales y usaban de ellos para sus maleficios; y, en cambio, no comían los que a los hebreos eran concedidos, antes los veneraban como dioses, y por esta causa se abstenían de comerlos, como atrás queda declarado.—Una tercera razón era suprimir la excesiva solicitud por lo que toca a las comidas, y por eso se les concedía el uso de aquellos animales más fáciles de haber a la mano.

No obstante, había una prohibición general: la de la sangre y grasa de cualquier animal. De la sangre, para evitar la crueldad y en detestación del derramamiento de sangre humana, según se dijo antes, y también para evitar los ritos idolátricos, pues era costumbre de los gentiles el juntarse para comer en honor de los ídolos, a quienes creían ser muy acepta la sangre. Por esto mandó el Señor que derramasen la sangre y la cubriesen con polvo.—Por las mismas razones estaba vedado comer la carne de los animales ahogados o estrangulados, porque su sangre no estaba separada de la carne y porque en tales muertes sufrían mucho los animales, y el Señor quiso por este medio vedar la crueldad con los animales, para que rehuyesen así la crueldad con el hombre, acostumbrados a ejercer la piedad con las mismas bestias.—También prohibía co-

mer la grasa, ya porque los gentiles la comían en honor de sus dioses, ya porque se quemaba en honor de Dios, ya también porque la sangre y la grasa son indigestas, según arguye rabí Moisés.—La causa por que se prohibe el comer los nervios se declara en Gen. 32,32, donde se dice que "los hijos de Israel no comían el nervio porque había tocado el ángel el nervio del muslo de Jacob, que quedó entumecido".

La razón figurativa de estas observancias era ésta: que por esos animales se designaban algunos pecados, figurados en los animales prohibidos. Por esto dice San Agustín contra Fausto: "Si se pregunta sobre el puerco y el cordero, uno y otro son por naturaleza limpios, puesto que todas las criaturas de Dios son buenas; pero, por razón de cierta significación, fué declarado puro el cordero e impuro el puerco, como si dijeras sabio y necio. Estos dos vocablos, por la naturaleza del sonido, de las letras y sílabas de que constan, son puros; pero, por su significación, uno es puro y otro impuro". El animal que rumia y tiene hendida la pezuña es puro por su significación, porque la división de la pezuña significa la división de los dos Testamentos, o el Padre y el Hijo, o las dos naturalezas de Cristo, o la distinción del bien y del mal. La rumia significa la meditación de las Escrituras y la sana inteligencia de las mismas. Quien carezca de una de estas cosas es espiritualmente impuro.—Igual se dice de los peces. Los que tienen escamas y aletas son puros por su significación, pues las aletas significan la vida alta de la contemplación; las escamas, la vida áspera, y una y otra son necesarias para la limpieza espiritual.—También de las aves se prohiben ciertas especies. En el águila, que vuela alta, se condena la soberbia; en el quebrantahuesos, dañino al hombre y al caballo, la crueldad de los poderosos; en el águila marina, que se alibruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. — Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatrae comedebant illum in honorem deorum suorum. Tum etiam quia cremabatur in honorem Dei. Tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum: quod pro causa inducit Rabbi Moyses [20].—Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Gen. 32,32: ubi dicitur quod "non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, et obstupuerit".

Figuralis autem ratio horum est quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibentur. Unde dicit Augustinus, in libro "Contra Faustum" [21]: "Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est: quadam vero significatione, agnus mundus, porcus immundus est. Tanquam, si stultum et sapientem diceres, utrumque hoc verbum natura vocis et litterarum et syllabarum ex quibus constat, mundum est: significatione autem unum est mundum, et aliud immundum". Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione. Quia fissio ungulae significat distinctionem duorum testamentorum; vel Patris et Filii; vel duarum naturarum in Christo: vel discretionem boni et mali. Ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. — Similiter etiam in piscibus illi qui habent squamas et pinnulas, significatione mundi sunt. Quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio; per squamas autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. — In avibus autem specialia quaedam ge-

[20] *Doct. Perplex.* l.3 c.48.
[21] l.6 c.7: ML 42,233

nera prohibentur. In aquila enim, quae alte volat, prohibetur superbia. In gryphe autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur. In haliaeeto autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti. In milvo autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti. In vulture autem, qui sequitur exercitum expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant ut inde lucrentur. Per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati: vel qui sunt expertes bonae affectionis, quia corvus, semel emissus ab arca, non est reversus (Gen. 8,7). Per struthionem, qui, cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes et se negotiis saecularibus implicantes. Nycticorax, quae in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes. Larus autem, qui et volat in aere et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur: vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deservit hominibus ad praedam, significat eos qui ministrant potentibus ad depraedandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte pastum quaerit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quaerunt in nocturnis operibus quae agunt. Mergulus autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui aquis deliciarum se immergunt. Ibis vero avis est in Africa habens longum rostrum, quae serpentibus pascitur, et forte est idem quod ciconia: et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus, reficiuntur. Cygnus autem est coloris candidi, et longo collo quod habet, ex profunditate terrae vel aquae cibum trahit: et potest significare homines qui per exteriorem iustitiae candorem lucra ter-

menta de avecillas, los que son gravosos a los pobres; en el milano, que es maestro en asechanzas, el fraude; en el buitre, que sigue los ejércitos esperando devorar los cadáveres de los muertos, están significados los que fomentan las sediciones y muertes de los hombres para enriquecerse con sus despojos; en los cuervos, los denegridos e infamados por darse a los placeres, los que carecen de todo buen sentimiento, pues el cuervo, echado del arca, no volvió a ella. Por el avestruz, que, siendo ave, no es capaz de volar, se significan los que en el servicio de Dios se enredan en negocios mundanos; por la lechuza, que de noche goza de penetrante vista y en el día no ve nada, se significan los que en los negocios temporales son industriosos, pero torpes en los espirituales; por la gaviota, que vuela en el aire y nada en el agua, se designan los que veneran la circuncisión y el bautismo o los que pretenden volar por la contemplación y viven, no obstante, en las aguas de los placeres. El halcón, que sirve a los hombres en la caza, significa a los que sirven a los poderosos para despojar a los pobres; el buho, que busca en la noche su alimento, significa a los lujuriosos, que buscan ocultarse en la noche para sus obras; el cuervo marino, que es capaz de permanecer mucho tiempo sumergido en las aguas, significa a los golosos, sumergidos en las aguas de los placeres; el ibis, ave que mora en Africa, de largo pico y que se alimenta de serpientes, es, tal vez, la misma que la cigüeña, y significa a los envidiosos, que se nutren de los males ajenos, como de serpientes; el cisne es de color blanco y que tiene el cuello largo, con el que saca su comida de lo profundo de la tierra o de las aguas, y puede significar a los hombres que, con la blancura de la justicia exterior, buscan sus ganancias; el pelícano, ave que mora en las partes orientales, de pico largo y que debajo del cuello tiene una bolsa, en que deposita la comida que después tras-

lada al vientre, significa a los avaros, que con solicitud inmoderada amontonan lo necesario para la vida; el calamón, que, además de lo que tienen las otras aves, posee un pie ancho para nadar, otro hendido para caminar, porque, como los ánades, nada en el agua y, como las perdices, camina por la tierra, y bebe metiendo el alimento en el agua, significa a los que nada quieren hacer por el juicio ajeno, sino lo que fuere teñido de la propia voluntad. La garza, vulgarmente llamada halcón, significa a los de "pies veloces para derramar sangre"; pero el andarríos, ave gárrula, designa a los locuaces; la abubilla, que hace su nido entre el estiércol, se alimenta del hediondo abono y en su canto imita un gemido, designa la tristeza del siglo, que causa la muerte a los hombres impuros; el murciélago, que revolotea a ras de tierra, significa a los que, dotados de la ciencia profana, sólo gustan de las cosas terrenas.—De los volátiles y cuadrúpedos sólo concedía la ley a los hebreos los que tienen las extremidades posteriores largas, de suerte que puedan saltar. Pero los que viven más pegados a la tierra están prohibidos, porque aquellos que abusan de la doctrina de los cuatro evangelios y no se levantan a lo alto con ella, ésos se consideran impuros.—En la sangre, el sebo y el nervio se entiende vedada la crueldad, la voluptuosidad y la tenacidad para pecar.

2. El alimentarse de plantas y de las otras cosas que brotan de la tierra les fué concedido a los hombres ya antes del diluvio; pero la comida de carnes parece haber sido introducida después, según Gen. 9,3: "Como las hierbas y las legumbres, así os doy toda carne"; y esto porque el uso de los alimentos que brotan de la tierra es propio de una vida frugal, mientras que el comer carnes es

rena quaerunt. Onocrotalus autem avis est in partibus orientis, longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit: et significat avaros, qui immoderata sollicitudine vitae necessaria congregant. Porphyrio autem, praeter modum aliarum avium, habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat ut anates, et in terra ambulat ut perdices: solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens: et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriae voluntatis. Per herodionem qui vulgariter falco dicitur, significantur illi quorum "pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem" [Ps. 13,3]. Charadrius autem, quae est avis garrula, significat loquaces. Upupa autem, quae nidificat in stercoribus et fetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam saeculi, quae in hominibus immundis mortem operatur. Per vespertilionem autem, quae circa terram volitat, significantur illi qui, saeculari scientia praediti, sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia, illa sola conceduntur eis quae posteriora crura habent longiora, ut salire possint. Alia vero, quae terrae magis adhaerent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In sanguine vero et adipe et nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum quod esus plantarum et aliorum terrae nascentium adfuit apud homines etiam ante diluvium: sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Gen. 9,3: "Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem". Et hoc ideo, quia esus terrae nascentium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitae; esus autem carnium ad quasdam delicias et

curiositatem vivendi. Sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terrae nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia vel nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrae nascentium. — Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrae nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis (ad 1).

Ad quartum dicendum quod, etsi haedus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur, tamen in animo decoquentis ad quandam crudelitatem pertinere videtur si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. — Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes haedi coquebant, ad immolandum vel ad comedendum. Et ideo, Ex. 23, postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: "Non coques haedum in lacte matris suae".

Figuralis autem ratio huius prohibitionis est quia praefigurabatur quod Christus, qui est haedus propter "similitudinem carnis peccati" (Rom. 8,3), non erat a Iudaeis coquendus, idest occidendus, in lacte matris, idest tempore infantiae. — Vel significatur quod haedus, idest peccator, non est coquendus in lacte matris, idest non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant: vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terrae illius fructum producunt, quae scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando colantur. Raro autem contingit

propio de una vida más sibarítica y refinada. La tierra produce espontáneamente las hierbas, o con poco trabajo se puede uno procurar en abundancia todo lo que brota de la tierra; pero los animales hay que criarlos con cuidado o cazarlos. Por esto el Señor, queriendo reducir a su pueblo a una vida sencilla, les prohibió muchas especies de animales, pero ninguna de las plantas que nacen de la tierra.—También porque los animales eran inmolados a los ídolos, pero no los productos de la tierra.

3. Es clara la respuesta por lo dicho en la solución 1.ª

4. Aunque el cabrito muerto no sienta cómo son cocidas sus carnes, sin embargo parece señal de crueldad que la misma leche que le alimentó se emplee en la preparación de la misma carne.—También se puede decir que los gentiles, en las solemnidades de sus ídolos, cocían así las carnes de los cabritos para servirlos y comerlos. Por esto en Ex. 23,19, después del decreto sobre las solemnidades que habían de celebrarse en la ley, añade: "No cocerás el cabrito en la leche de su madre".

La razón figurativa de esta prohibición es que el cabrito prefiguraba a Cristo "por la semejanza de la carne de pecado", y no debía ser cocido por los judíos, es decir, muerto, en la leche de la madre, esto es, durante su infancia.—O también significa que el cabrito es el pecador, que no ha de ser cocido en la leche de la madre, esto es, que no ha de ser tratado con halagos.

5. Los gentiles ofrecían a sus dioses los frutos primeros, que estimaban afortunados, o los quemaban para ciertas operaciones mágicas. Por esto se mandó que los frutos de los tres primeros años se reputasen impuros. En aquella tierra, los árboles que se obtienen por semilla, injerto o plantío, casi todos dan fruto a los tres años. Rara vez ocurre que los huesos de las frutas o las semi-

llas se siembren; éstos tardan más en dar fruto; pero la ley mira a lo que sucede más comúnmente. Los frutos del año cuarto, como primicias de frutas puras, eran ofrecidos a Dios; desde el quinto año podían ya comerse.

La razón figurativa era ésta: que, después de los tres períodos de la ley, el uno desde Abrahán hasta David, el otro desde David hasta la cautividad babilónica, y el tercero hasta Cristo, sería ofrecido a Dios Cristo, que es el fruto de la ley.—O que las primeras obras nuestras deben ser miradas como sospechosas por su imperfección.

6. Dice el Eclesiástico: "El vestido del cuerpo da a conocer al hombre". Por esto quiso el Señor que su pueblo se distinguiera de los otros pueblos no sólo por la circuncisión, hecha en la carne, sino también por el particular modo de vestir. Y así se les prohibió usar vestidos tejidos de lana y lino y que las mujeres no usaran traje de hombre, y viceversa. Y esto por dos razones: primera, por evitar el culto idolátrico. Tales vestidos, tejidos de varias materias, los usaban los gentiles en el culto de sus dioses, y en el culto de Marte las mujeres usaban las armas de los hombres, y, al contrario, en el de Venus, los hombres usaban vestidos de mujer.—Otra razón era la de evitar la lujuria, pues por la prohibición de estos cambios de vestido se reprimía la desordenada unión del coito. El que la mujer se vista de hombre o el hombre de mujer es incentivo a la concupiscencia y ocasión de liviandad.

La razón figurativa es ésta: que en el vestido tejido de lana y lino se prohibía la unión de la simplicidad y de la inocencia, figurada en la lana, con la sutileza y malicia, figurada por el lino.—Se prohibe también que no usurpe la mujer el oficio de enseñar a otra, propio del

quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia, seminentur: haec enim tardius facerent fructum, sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiae mundorum fructuum, Deo offerebantur; a quinto autem anno, et deinceps, comedebantur (Lev. 19,24).

Figuralis autem ratio est quia per hoc praefiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis.—Vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum quod, sicut dicitur Eccl. 19,27, "amictus corporis enuntiat de homine". Et ideo voluit Dominus ut populus eius distingueretur ab aliis populis non solum signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur vestimento ex lana et lino contexto, et ne mulier indueretur veste virili, aut e converso, propter duo. Primo quidem, ad vitandum idololatriae cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis confectis gentiles in cultu suorum deorum utebantur. Et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum.—Alia ratio est ad declinandam luxuriam. Nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiae, et occasionem libidini praestat.

Figuralis autem ratio est quia in vestimento contexto ex lana et lino interdicitur coniunctio simplicitatis innocentiae, quae figuratur per lanam, et subtilitatis malitiae, quae figuratur per linum.—Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam,

vel alia virorum officia: vel vir declinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, "Super Matth." [22], "Dominus iussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis". Unde per hoc se esse Iudaeos profitebantur: et ideo per aspectum huius signi inducebantur in memoriam suae legis.

Quod autem dicitur, "Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos", Pharisaei male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte, quasi coronam, ut ante oculos moverentur" [23]: cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut ligarentur in manu, idest in operatione; et essent ante oculos, idest in moditatione. In hyacinthinis etiam vittis, quae palliis inserebantur, significatur caelestis intentio, quae omnibus operibus nostris debet adiungi.—Potest tamen dici quod, quia populus ille carnalis erat et durae cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum quod affectus hominis est duplex: unus quidem secundum rationem: alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis, non refert quid homo circa bruta animalia agat: quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud Ps. 8,8: "Omnia subiecisti sub pedibus eius". Et secundum hoc Apostolus dicit quod "non est cura Deo de bobus": quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia.

Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia: quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia

varón, o que éste no se deje llevar de los refinamientos propios de las mujeres.

7. Dice San Jerónimo que "el Señor había mandado que en los cuatro ángulos de sus mantos añadiesen los hijos de Israel flecos de color de jacinto para distinguirse de los otros pueblos". De manera que por aquí eran reconocidos como judíos, y la vista de esta señal les traía a la memoria su ley.

Lo que se dice: "Los ligarás a tu mano y los traerás siempre ante tus ojos", lo interpretaron mal los fariseos, que en membranas escribían el decálogo de Moisés y lo ataban a la frente, como una diadema, que se movía ante sus ojos; siendo así que la intención del Señor había sido que ligasen los mandamientos en la mano, es decir, en su operación; que los llevasen ante los ojos, esto es, que los meditasen. Los flecos de jacinto que debían aplicarse a los mantos, significan la intención celestial que debe regir todas nuestras obras. Se puede decir que, como aquel pueblo era carnal y de dura cerviz, convenía también por estos medios sensibles moverlo a la observancia de la ley.

8. Es doble el afecto del hombre: el uno racional, y pasional el otro. Por lo que mira al primero, poco importa cómo se conduzca con los animales brutos que Dios sometió a su dominio, según aquello del salmo: "Todo lo pusiste bajo sus pies". Conforme a esto, dice el Apóstol que "Dios no tiene cuidado de los bueyes", porque Dios no pide cuentas al hombre sobre su conducta con los bueyes y con los otros animales.

Pero, cuanto al efecto pasional, el hombre lo experimenta también hacia otros animales; pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores ajenos, y los animales brutos experimentan también dolo-

[22] *In Mt.* 23,6 l.4 : ML 26,174.
[23] Hieronymus, l.c.

res, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren. Ahora bien, el que está hecho a sentir compasión de los animales, muy dispuesto se halla para sentirla de los hombres. Por esto se dice en Prov. 12,10: "Provee el justo a las necesidades de sus bestias, pero el corazón del impío es despiadado". Pues, para mover a compasión al pueblo hebreo, que era inclinado a la crueldad, quiso ejercitarlos en la misericordia con los animales brutos, prohibiéndoles hacer con ellos ciertos actos que tienen aspecto de crueldad. Por esto les prohibió "cocer un cabrito en la leche de su madre"; que "no pusieran bozal al buey que trilla", y que "no matasen a la madre con los hijos".—Todavía se podría decir también que estas prohibiciones fueran hechas en detestación de la idolatría; pues los egipcios reputaban como cosa nefanda que los bueyes, al trillar, comiesen de la era. Y algunos hechiceros usaban de la madre que empolla los huevos, y de los pollos cogidos con la madre, para procurar la fecundidad y el éxito en la crianza de los hijos; y hasta se consideraba de buen augurio el encontrar una madre empollando los huevos.

La prohibición de cruzar animales de diversa especie pudo tener una triple razón literal. Una, en detestación de la idolatría egipcia, pues los egipcios usaban de estos diversos cruces en servicio de los planetas, que tendrían diversos efectos sobre las diversas especies de cosas según fueran diversas sus conjunciones.—Otra razón era para reprobar el coito contra natura.—Y tercera, para quitar toda ocasión de concupiscencia. Los animales de diversas especies no se juntan fácilmente si el hombre con su industria no lo procura, y la vista del coito de los animales despierta en el hombre los movimientos de la concupiscencia. En las tradiciones judías se manda, dice rabí Moisés, que los hombres aparten la vista de

malia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa hominem: unde dicitur Prov. 12,10: "Novit iustus animas iumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia". Et ideo ut Dominus populum Iudaeorum, ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exerceri ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quaedam circa animalia fieri quae ad crudelitatem quandam pertinere videntur. Et ideo prohibuit "ne coqueretur haedus in lacte matris" (cf. ad 4); et quod "non alligaretur os bovi trituranti"; et quod "non occideretur mater cum filiis".—Quamvis etiam dici possit quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae. Nam Aegyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre avis incubante et pullis eius simul captis, ad fecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum. Et etiam quia in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inveniretur mater incubans filiis.

Circa commixtionem vero animalium diversae speciei, ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem, ad detestationem idololatriae Aegyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, et super diversas species rerum.—Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam.—Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiae. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiae motus. Undo etiam in traditionibus Iudaeorum praeceptum invenitur, ut Rabbi Moyses

dicit [24], ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est quia bovi trituranti, idest praedicatori deferenti segetes doctrinae, non sunt necessaria victus subtrahenda; ut Apostolus dicit, I ad Cor. 9,4 sqq.—Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis: quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus caeremoniis legis.—Prohibetur etiam quod iumenta, idest populares homines, non faciamus coire, idest coniunctionem habere, cum alterius generis animantibus, idest cum gentilibus vel Iudaeis.

Ad nonum dicendum quod omnes illae commixtiones in agricultura sunt prohibitae, ad litteram, in detestationem idololatriae. Quia Aegyptii, in venerationem stellarum, diversas commixtiones faciebant et in seminibus et in animalibus et in vestibus, repraesentantes diversas coniunctiones stellarum.—Vel omnes huiusmodi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam.

Habent tamen figuralem rationem. Quia quod dicitur, "Non seres vineam tuam altero semine", est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quae est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina. — Et similiter "ager", idest Ecclesia, "non est seminandus diverso semine", idest catholica doctrina et haeretica.—"Non est etiam simul arandum in bove et asino": quia fatuus sapienti in praedicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad undecimum [25] dicendum quod malefici et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum. Et ideo, ad extirpandum idololatriae cultum, praecepit Dominus ut sacerdotes mi-

los animales en el momento de juntarse.

La razón figurativa de estos preceptos es que "al buey que trilla", es decir, al predicador que acarrea la mies de la doctrina, no se le ha de privar de su sustento, como dice el Apóstol.—Tampoco debemos retener la madre con los hijos, porque en ciertos casos se han de retener, como hijos, los sentidos espirituales de la ley y dejar la observancia literal, que es la madre; lo que se debe hacer en todas las ceremonias legales.—Se prohibe también parear los animales de diversa especie, esto es, que los simples fieles no deben juntarse con los gentiles o con los judíos.

9. Todas estas mezclas de semillas en la agricultura se prohibían en detestación de la idolatría, pues los egipcios hacían diversas mezclas en honor de las estrellas; lo mismo con las plantas que con los animales, y en los vestidos, como expresión de las diversas conjunciones estelares. También se puede decir que todas estas uniones se prohiben en detestación del coito contra natura.

Tienen también su sentido figurativo, pues el precepto de "no sembrar en la viña otra semilla" se ha de entender espiritualmente de la Iglesia, la viña espiritual, que no debe ser sembrada con doctrina ajena; e igualmente, el "campo de la Iglesia no ha de ser sembrado con diversa semilla", esto es, con doctrina católica y heretical.—"Ni se ha de arar con un buey y un asno", es decir, que no se han de juntar un necio y un sabio en la predicación, porque el uno impide el otro. *

11. Los hechiceros y sacerdotes de los ídolos usaban para sus ritos de los huesos y de las carnes de los hombres muertos, y por eso, para extirpar el culto idolátrico, mandó el Señor que los simples sacerdotes que

[24] *Doct. Perplex.* p.3 c.49.
[25] Deest solutio ad *Decimum*.
* Falta la solución 10.

por turno ejercían su ministerio en el santuario "no se contaminasen con los muertos", como no fuera con los muy cercanos, v. gr., el padre, la madre y otras personas muy allegadas. Pero el pontífice debía estar siempre pronto para ejercer sus funciones en el santuario, y a él le estaba totalmente prohibido el acceso a los muertos, aunque fuesen muy cercanos.—También se les ordenaba no casarse con meretrices o repudiadas, sino sólo con doncellas, sea por la reverencia del sacerdocio, cuya dignidad parece se rebajaba con tales matrimonios; sea por los hijos, sobre quienes venía a recaer el deshonor de la madre; lo cual era más de evitar en aquel tiempo, en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos. —Asimismo se les mandaba que no se rapasen la cabeza ni la barba, ni practicasen incisiones en la carne, para desterrar los ritos gentílicos, pues sus sacerdotes se rapaban la cabeza y la barba, según se dice en Baruc: "En sus templos, los sacerdotes están sentados, rasgadas las túnicas, rapadas la cabeza y la barba" (6,30). En el culto de los ídolos "se practicaban incisiones con cuchillos y lancetas", según se dice en III Reg. 18,28. Por estas razones se prescribía lo contrario a los sacerdotes de la ley vieja.

La razón espiritual de tales preceptos era que los sacerdotes deben vivir inmunes de todos "las obras muertas", que son las obras del pecado, y no deben raparse la cabeza, que es abandonar la sabiduría; ni quitarse la barba, que es la perfección de la misma sabiduría; ni rasgar los vestidos o hacer incisiones en su carne, o sea, incurrir en el vicio del cisma.

nores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, "non inquinarentur in mortibus" nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris et huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium sanctuarii: et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. — Praeceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, sed virginem. Tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur. Tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris: quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur.—Praeceptum etiam erat eis ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removendum idololatriae ritum. Nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam: unde dicitur Bar. 6,30: "Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam". Et etiam in cultu idolorum "incidebant se cultris et lanceolis", ut dicitur III Regum 18,28. Undo contraria praecepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quae sunt opera peccati. Et etiam non debent radere caput, idest deponere sapientiam; neque deponere barbam, idest sapientiae perfectionem: neque etiam scindere vestimenta aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

DE LA DURACION DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

Santo Tomás, tan amante de la unidad, establece en esta cuestión, como principio para resolver los problemas que en ella ha de plantear, la unidad del plan divino.

1. La religión es algo natural al hombre. La razón natural, que le guía por los caminos de la vida, esa misma es la que le dicta el deber de rendir culto a Dios y le prescribe la forma de ese culto, según las exigencias divinas y las conveniencias humanas. De aquí nacen tantos ritos y ceremonias como nos da a conocer el estudio de las religiones. Estas ceremonias, si son malas por razón del objeto a quien se dirigen, que son dioses falsos, ordinariamente no podemos decir que sean en sí mismas reprobables. Tal es la primera fuente del ritual religioso que hallamos en la ley.

Pero los patriarcas de Israel, viviendo en medio de pueblos idólatras, rindieron culto al Dios verdadero. Y Dios los miraba como amigos y protegidos, comunicándose con ellos con especial intimidad, inspirándoles algunos ritos especiales que fomentaran su piedad y dieran expresión a sus sentimientos religiosos. En la vida de los patriarcas los vemos ofrecer a Dios sacrificios, hacer votos a Dios, prometer diezmos, invocar el nombre del Señor por testigo de lo que aseguran o prometen, etc. Cuando, más tarde, Dios encomienda a Moisés dar la ley a su pueblo y organizar su vida sobre la base de una más perfecta revelación monoteísta, en orden a los destinos mesiánicos de Israel, esos ritos de los patriarcas, así como las instituciones de orden civil, v. gr., el levirato, entraron a formar parte de la ley y recibieron fuerza de obligar en virtud de la autoridad del legislador, y no ya como simples usos.

2. Sobre todos estos ritos y ceremonias, una cuestión interesa especialmente al teólogo, su virtud para justificar.

Se entiende por justificar causar la justicia, hacer justo al pecador, más justo al que ya lo es. El hombre religioso aspira a vivir en buenas relaciones con su Dios, el cual, siendo justo y santo, exige también del hombre la justicia y la santidad. Pero el hombre siente con frecuencia cuán alejado está de esa justicia que le permita acercarse a Dios en la confianza de ser de El bien acogido. Entonces busca en los ritos religiosos el medio de ponerse bien con Dios, recobrando la santidad y justicia, de que carece. Mas la justicia o santidad es de dos maneras: una corporal y otra espiritual. El hombre antiguo, incapaz de concebir la alteza de la naturaleza divina, se formaba de ellas y de sus exigencias una idea bastante grosera. Lo que puede manchar el cuerpo, como el contacto de un muerto, creía que le afeaba hasta impedirle acercarse a Dios. Pero

la conciencia moral le decía también que los crímenes contra la ley natural, sin manchar el cuerpo, afean el alma y hacen al hombre indigno de ser bien recibido de Dios. Nerón, que no debía padecer grandes escrúpulos de conciencia, después de ordenar la muerte de su madre, no se atrevía a acercarse al templo de Vesta, no obstante ser el sumo pontífice de la religión romana. Pues en la ley, como dada para un pueblo rudo y grosero, tenemos también estas dos clases de impureza o pecado. La primera se funda en la misma ley. Esta determina las impurezas o pecados y, a la vez, la manera de quitarlos para recobrar la deseada pureza y santidad. La otra no nace de la ley sino, a lo más, en cuanto la declara y pone de manifiesto; su fundamento es la ley natural, que Dios ha impreso en nuestra mente y que dicta lo que es de su naturaleza bueno o malo, imponiendo el deber de practicar lo uno y evitar lo otro.

Supuesta esta división, podemos afirmar que la ley, que declara cosa impura el contacto de un cadáver, los actos de la generación humana, etc., y luego quita esas impurezas mediante sacrificios, lavatorios, etc., quita y restituye al hombre su estado normal de santidad, para que pueda acercarse a las cosas santas. Mas, si se trata de quitar la impureza que causan en el alma las infracciones de la ley divina, los pecados propiamente tales, eso no puede ser quitado por los sacrificios y ritos de la ley sino en cuanto éstos despiertan la fe en Dios y la contrición de los pecados. Es decir, usando el lenguaje teológico, tales ritos obran *ex opere operantis*, no *ex opere operato*, como los sacramentos de la ley nueva. Por esto, San Pablo llama a los ritos mosaicos *infirma et egena elementa* (Gal. 4,9), elementos flacos y pobres, por carecer de virtud para borrar el pecado y causar la justicia. Pero a ellos pertenece, más particularmente que a los otros preceptos de la ley, el preparar al pueblo para recibir la gracia mesiánica, y en esta preparación se halla el fundamento de la significación figurativa o típica de los misterios de Cristo, que nos santifican.

3. Si, pues, los ritos mosaicos se ordenaban a preparar y figurar la obra de Cristo, síguese que terminaron con la venida de Cristo y la consumación de su obra. El *consummatum est* de Jesucristo en la cruz señala el fin de estas ceremonias. Murieron a la vez que Cristo, porque con su muerte dió virtud a los ritos por El instituídos, es decir, a los sacramentos de la ley nueva, que debían sustituir a los antiguos (Col. 2,13s.). Este es el gran acto sacerdotal del Salvador, Sacerdote eterno, no según el orden de Aarón, sino según el orden de Melquisedec. *Mudado el sacerdocio, de necesidad se ha de mudar también la ley... Con esto se anuncia la abrogación del precedente estatuto, a causa de su ineficacia e inutilidad, pues la ley no llevó nada a la perfección, sino que fué sólo introducción a una esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios* (Hebr. 7,12-19).

4. Pero, si con Cristo murió el ritual mosaico, no es razonable que luego, en seguida, hubiera de ser sepultado. Dice San Agustín, y repite Santo Tomás, que no debía ser echado luego a la sepultura, sino a su tiempo y con los debidos honores. La ley, que había prestado tan grandes servicios, no sólo vivía en los pergaminos, sino en el corazón de los fieles. Por esto observamos que los apóstoles acuden al templo a las horas de oración, los fieles continúan practicando la circuncisión, haciendo votos de consagración por el nazareato y cumpliendo otros ejercicios de piedad derivados de la ley mosaica. Sólo de una cosa vemos que no se hace mención, de los sacrificios, que sin duda dan por abrogados por el sacrificio del Hijo de Dios.

Las demás obras las practican, pero informándolas por la fe en Jesucristo, como el único por quien podemos obtener la salud (Act. 15,11). La historia de las luchas por la conservación de la circuncisión y de la ley nos dicen bien claro cuán arraigados estaban los ritos mosaicos en el ánimo del pueblo israelita. Y nuestro Señor, que se había mostrado tan condescendiente en la ley antigua, no debía mostrarse en la nueva tan riguroso. Mientras el templo se mantuvo en pie, se celebraba en él solemnemente la liturgia mosaica, y en torno de él vivía Israel, animado de las esperanzas mesiánicas. Sólo cuando el año 70 desaparecieron con el templo el sacerdocio y los ritos mosaicos, y el pueblo quedó reducido a la dispersión, se pudo dar por sepultada la ley; y la Iglesia cristiana, libre de sus trabas, lanzarse a la conquista del mundo gentil. Los que hasta la fecha se habían mantenido adictos a la ley, acabaron por separarse de la Iglesia y formar una de las primeras sectas, desprendidas de la verdadera Iglesia. Esta acepta y venera la ley, pero vive sólo de la revelación de Jesucristo.

CUESTION 103

(In quatuor articulos divisa)

De duratione praeceptorum caeremonialium

De la duración de los preceptos ceremoniales

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum (cf. q.101 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem.

Secundo: utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi.

Tertio: utrum cessaverint Christo veniente.

Quarto: utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

Hemos ahora de tratar de la duración de los preceptos ceremoniales, y sobre esto averiguaremos cuatro cosas:

Primera: si existieron los preceptos ceremoniales antes de la ley.

Segunda: si en la ley tenían alguna virtud de justificar.

Tercera: si cesaron con la venida de Cristo.

Cuarta: si es pecado mortal observarlos después de Cristo.

ARTICULO 1

Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem [a]

Si existieron las ceremonias legales antes de la ley

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae legis fuerint ante legem.

1. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad caeremonias ve-

Dificultades. Parece que existieron las ceremonias legales antes de la ley.

1. Los sacrificios y holocaustos son parte del ceremonial de la ley

[a] 3 q.60 a.5 ad 3; q.61 a.3 ad 2; q.70 a.2 ad 1; *Sent.* 4 d.1 q.1 a.2 q.ª3 ad 2; q.2 a.6 q.ª3; *In Hebr.* 7 lect.1.

vieja, como queda dicho; pero los sacrificios y holocaustos se practicaron antes de la ley, pues en Gen. 4,3 se dice: "Al cabo del tiempo hizo Caín ofrenda a Yavé de los frutos de la tierra, y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos". También Noé ofreció holocaustos al Señor, según se cuenta en Gen. 8,20, e igualmente Abrahán, según se narra en Gen. 22,13. Luego las ceremonias de la ley vieja existieron antes de la ley.

2. Son también parte de las ceremonias sagradas la erección de un altar y la unción del mismo; pero esto ya se practicaba antes de la ley, según se lee en Gen. 13,18 de Abrahán, que "erigió un altar al Señor"; y de Jacob, en Gen. 28,18, que "tomó una piedra y la alzó por memoria y vertió óleo sobre ella". Luego existieron las ceremonias legales antes de la ley".

3. Entre los sacramentos de la vieja ley se cuenta la circuncisión; pero se dió antes de la ley, como resulta de Gen. 17,11. Asimismo el sacerdocio, pues en Gen. 14,18 se lee de Melquisedec que "era sacerdote del Altísimo Dios". Luego las ceremonias de los sacramentos existieron antes de la ley.

4. La distinción de los animales en puros e impuros pertenece a las observancias ceremoniales, según consta por lo dicho; pero tal distinción es anterior a la ley, pues ya en Gen. 7,2 se lee: "De todos los animales puros toma dos septenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, machos y hembras". Luego existieron las ceremonias legales antes de la ley.

Por otra parte, se dice en Deut. 6,1: "Estos son los preceptos y las ceremonias que me mandó que os enseñara el Señor, vuestro Dios". Pero no había necesidad de que se los enseñase si hubieran existido antes de

teris legis, ut supra (q.101 a.4; 102 a.3) dictum est. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem. Dicitur enim Gen. 4,3 sq., quod "Cain obtulit de fructibus terrae munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum". Noe etiam "obtuli holocausta Domino", ut dicitur Gen. 8,20; et Abraham similiter, ut dicitur Gen. 22,13. Ergo caeremoniae veteris legis fuerunt ante legem.

2. Praeterea, ad caeremonias sacrorum pertinet constructio altaris, et eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem. Legitur enim Gen. 13,18, quod "Abraham aedificavit altare Domino"; et de Iacob dicitur Gen. 28,18, quod "tulit lapidem et erexit in titulum, fundens oleum desuper". Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

3. Praeterea, inter sacramenta legalia primum videtur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Gen. 17,10 sqq. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Gen. 14,18, quod "Melchisedech erat sacerdos Dei summi". Ergo caeremoniae sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Praeterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra (q.102 a.6 ad 1) dictum est. Sed talis discretio fuit ante legem: dicitur enim Gen. 7,2: "Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena; de animantibus vero immundis, duo et duo". Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,1: "Haec sunt praecepta et caeremoniae quae mandavit Dominus Deus vester ut docerem vos". Non autem indiguissent super his doceri, si praedictae caeremoniae fuissent.

Ergo caeremoniae legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (q.101 a.2; q.102 a.2) patet, caeremoniae legis ad duo ordinabantur: scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus ad caeremonias pertinet; sicut etiam determinatio eorum per quae ordinamur ad proximum, pertinet ad praecepta iudicialia; ut supra (q.99 a.4) dictum est. Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam caeremoniae, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I ad Cor. 10,11: "Omnia in figuram contingebant illis". Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae: non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legislationem institutae.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi oblationes et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriae voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens ut in rebus quas a Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum quod etiam sacra quaedam institue-

la ley; luego no existieron antes de la ley las ceremonias legales.

Respuesta. Según hemos dicho, las ceremonias legales se ordenaban a dos cosas, a saber, al culto divino y a figurar a Cristo. Todo el que rinde culto a Dios, por necesidad ha de emplear determinados ritos, que pertenecen al culto exterior; pues la determinación de estos ritos pertenece al ceremonial, como el determinar nuestras relaciones con el prójimo es de los preceptos judiciales, según queda dicho. Ahora bien, como existen entre los hombres preceptos judiciales, instituidos por autoridad humana, pero no por una ley divina, así existían también algunas ceremonias, no establecidas por la autoridad de ninguna ley, sino por la voluntad de los hombres y por la devoción de los que a Dios rendían culto. Pero antes de la ley hubo insignes varones dotados de espíritu profético, los cuales es de creer que, por instinto divino y como por una ley privada, eran inducidos a practicar ciertos modos de dar culto a Dios, aptos para expresar el culto interior y para figurar los misterios de Cristo, figurados también por otras acciones de los mismos personajes, como leemos en 1 Cor. 10,11: "Todas estas cosas les sucedían en figura". En suma, que existieron antes de la ley algunas ceremonias, pero no eran ceremonias legales, porque no estaban instituídas por ninguna ley.

Soluciones. 1. Tales oblaciones, sacrificios y holocaustos los ofrecían los antiguos antes de la ley, por su particular devoción y según les parecía conveniente, para que con las cosas de Dios recibidas, y que ofrecían en reverencia suya, protestasen rendir culto al que es el principio y fin de todas las cosas.

2. También establecieron algunos ritos sagrados, según les parecía con-

venir que, para expresar la reverencia divina, hubiera algunos lugares separados y reservados al culto de Dios.

3. El sacramento de la circuncisión fué establecido por precepto divino antes de la ley, de manera que no se puede decir sacramento de la ley, como instituido por ésta, sino en cuanto observado en tiempo de la ley. Esto es lo que dice el Señor en Io. 7,22: "La circuncisión no viene de Moisés, sino de los patriarcas".— El sacerdocio existió antes de la ley entre los adoradores de Dios, establecido por autoridad humana, que atribuyó a los primogénitos esta dignidad.

4. La distinción de los animales en puros e impuros no existió antes de la ley cuanto a su uso como alimento, pues se dice en Gen. 9,3: "Todo cuanto se mueve y vive, será vuestra comida"; sino sólo en lo que toca a la oblación de los sacrificios, por cuanto éstos los hacían de determinados animales. Si en cuanto a la comida se hacía alguna distinción de unos animales a otros, esto no era porque alguna ley lo impusiera, sino por la repugnancia o costumbre, como actualmente observamos que en algunas regiones tienen por abominables algunos animales que en otras regiones son comestibles.

runt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis discreta, divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum quod sacramentum circumcisionis praecepto divino fuit statutum ante legem. Unde non potest dici sacramentum legis quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum. Et hoc est quod Dominus dicit, Io. 7,22: "Circumcisio non ex Moyse est, sed ex Patribus eius". — Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum, secundum humanam determinationem: quia hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Gen. 9,3: "Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum": sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua discretio animalium, hoc non erat quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem vel consuetudinem: sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quae in aliis comenduntur.

ARTICULO 2

Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis [a]

Si las ceremonias de la ley tuvieron virtud de justificar en tiempo de la ley

Dificultades. Parece que sí, que las ceremonias de la ley vieja tenían virtud de justificar en tiempo de la ley.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis.

[a] Supra q.100 a.12; q.102 a.5 ad 4; 3 q.62 a.6; *Sent.* 4 d.1 q.1 a.5 q.ª1.3; *In Gal.* 2 lect.4; 3 lect.4; *In Hebr.* 9 lect.2.

1. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad iustificationem pertinent. Sed Ex. 29,21, dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Lev. 16,16, dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli "expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a praevaricationibus eorum, atque peccatis". Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

1. La expiación del pecado y la consagración del hombre son parte de la justificación. Ahora bien, se dice en Ex. 29,1-37 que por la aspersión de la sangre y de la unción del óleo se consagraban los sacerdotes y sus vestidos; y en Lev. 16, que el sacerdote por la expiación de la sangre del becerro "expiaba el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de sus prevaricaciones y pecados". Luego las ceremonias de la ley vieja tenían la virtud de justificar.

2. Praeterea, id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet; secundum illud Ps. 10,8: "Iustus Dominus, et iustitias dilexit". Sed per caeremonias aliqui Deo placebant: secundum illud Lev. 10,19: "Quomodo potui placere Domino in caeremoniis mente lugubri?" Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

2. Pertenece a la justicia lo que agrada a Dios, según se dice en el salmo: "Justo es el Señor y que ama las justicias". Pero muchos agradaron a Dios por las ceremonias, según se dice en Lev. 10,19: "¿Cómo podía... agradar al Señor con las ceremonias ejecutadas con la mente lúgubre?" Luego las ceremonias de la ley vieja tenían virtud de justificar.

3. Praeterea, ea quae sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus; secundum illud Ps. 18,8: "Lex Domini immaculata, convertens animas". Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Lev. 14. Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam, iustificando.

3. Lo que toca al culto divino, más es del alma que del cuerpo, según lo que dice el salmo: "La ley del Señor es perfecta, restaura las almas". Mas por las ceremonias de la ley vieja se purificaban los leprosos, según Lev. 14; luego mucho más podían las ceremonias de la antigua ley limpiar el alma por medio de la justificación.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Gal. 2,21: "Si data esset lex quae posset iustificare, Christus gratis mortuus esset", idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non iustificabant.

Por otra parte, dice el Apóstol en Gal. 2,21: "Si la ley fuera capaz de justificar, inútil hubiera sido la muerte de Cristo". Esto no se puede admitir; luego las ceremonias de la ley vieja no justificaban.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.102 a.5 ad 4) dictum est, in veteri lege duplex immunditia observabatur. Una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae. Alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum: et sic immunditia nihil aliud erat quam

Respuesta. Dejamos dicho que en la ley vieja se admitía una doble impureza, la una espiritual, que es la impureza de la culpa, y la otra corporal, que quitaba la idoneidad para ejercer el culto divino, como se decía impuro el leproso y el que había tocado un muerto. Esta impureza no es otra cosa que cierta

irregularidad. De esta impureza limpiaban las ceremonias de la ley vieja, que eran como remedios aplicados por disposición de la ley para quitar las impurezas que la misma ley había establecido. Por esto dice el Apóstol: "La sangre de los machos cabríos y de los toros y la aspersión de la ceniza de la vaca santifica a los impuros y les da la limpieza de la carne". Y como la impureza que estas ceremonias limpiaban era más de la carne que de la mente, por eso las ceremonias son llamadas por el Apóstol "justicias de la carne", como las llama cuando dice: "Las justicias eran carnales, sobre alimentos, bebidas..., establecidas hasta el tiempo de la sustitución".

Pero de la impureza de la mente, que es la impureza del pecado, no tenían virtud de limpiarla las ceremonias de la ley, porque la expiación de los pecados nunca se pudo hacer sino por Cristo, "que quita los pecados del mundo", como se dice en Io. 1,29. Y como el misterio de la encarnación y de la pasión de Cristo no estaba aún realizado, las ceremonias de la ley vieja no podían contener en sí realmente la virtud que brota de Cristo encarnado y muerto, como los sacramentos de la ley nueva, y así no podían purificar del pecado, como el Apóstol dice: "Imposible era con la sangre de los toros o de los machos cabríos quitar los pecados". Por esto el Apóstol llama a estas ceremonias "elementos pobres y flacos": flacos, porque no pueden limpiar del pecado. Pero esta flaqueza les viene de su pobreza, porque no encierran en sí la gracia.

Sin embargo, la mente de los fieles podía en tiempo de la ley unirse por la fe con Cristo encarnado y muerto, y así se justificaban por la fe en Cristo. De esta fe venía a ser una confesión la observancia de las ceremonias, en cuanto eran figura de Cristo. He aquí por qué en la antigua ley se ofrecían sacrificios,

irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi: quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit, ad Heb. 9,13, quod "sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis". Et sicut ista immunditia quae per huiusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsae caeremoniae "iustitiae carnis" dicuntur ab ipso Apostolo, parum supra (v.10): "Iustitiis", inquit "carnis usque ad tempus correctionis impositis".

Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, "qui tollit peccata mundi", ut dicitur Io. 1,20. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis. Et ideo non poterant a peccato mundare: sicut Apostolus dicit, ad Heb. 10,4, quod "impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata". Et hoc est quod, Gal. 4,9, Apostolus vocat ea "egena et infirma elementa": infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare: sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam.

Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo: et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a pec-

cato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi: dicitur enim Lev. 4 et 5, quod in oblatione hostiarum pro peccato "orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei"; quasi peccatum dimittatur non ex vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis quae fit per Christum.

Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

no porque limpiasen de los pecados, sino porque eran una profesión de la fe que purifica del pecado. Y esto mismo indica el modo de hablar de la ley, pues en Lev. 4-5 se dice: "En la oblación de las víctimas por el pecado orará el sacerdote por el oferente, y el pecado le será perdonado"; como si el pecado se perdonase, no por virtud de los sacrificios, sino de la fe y devoción de los oferentes. Conviene, no obstante, saber que la misma virtud que las ceremonias tenían de expiar las impurezas corporales, era figura de la expiación de los pecados, que nos viene de Cristo.

Así, pues, está claro que las ceremonias de la ley no tenían virtud de justificar.

Ad primum ergo dicendum quod illa sanctificatio sacerdotum et filiorum eius, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum "ad emundationem carnis", ut Apostolus dicit (ad Hcb. 9,13); in praefigurationem illius sanctificationis qua "Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum" (Ib. 13,12).— Expiatio etiam ad remotionem hulusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae. Unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subiectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum quod sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum quod caeremoniae illae quae erant institutae in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis leprae. Quod patet ex hoc quod non adhibebantur hulusmodi caeremoniae nisi iam emundato: unde dicitur Lev. 14,3 sq., quod "sacerdos, egressus de castris, cum

Soluciones. 1. Aquella santificación de los sacerdotes, de sus ornamentos y de cualesquiera otras cosas por la aspersión de la sangre, no es otra cosa que la dedicación al culto divino y la remoción de los impedimentos "para la limpieza de la carne", según dice el Apóstol. Y era figura de la santificación "con que Cristo había de santificar al pueblo por medio de su sangre".—La expiación misma no es otra cosa que la remoción de las impurezas corporales, pero no la remoción de la culpa. Y así, se habla de la expiación del santuario, que no podía ser sujeto de pecado.

2. Los sacerdotes agradaban a Dios por su obediencia y devoción y por la fe en las cosas figuradas, pero no por las ceremonias en sí consideradas.

3. Las ceremonias instituídas para la purificación del leproso no se ordenaban a curar la impureza de la lepra, lo que es bien evidente, pues no se aplicaban sino a los ya curados de dicha enfermedad. Por esto se dice en Lev. 14,3 que "el sacerdote saldrá a su encuentro (del leproso) fuera del campamento y le

examinará. Si la plaga de la lepra ha desaparecido del leproso, mandará tomar, para el que ha de purificar, dos avecillas vivas", etc. De modo que el sacerdote era juez de la curación de la lepra, pero no médico del que necesitaba cura. El objeto de estas ceremonias era quitar la irregularidad de la impureza.— Dicen, sin embargo, que, si a veces el sacerdote se equivocaba en su juicio, milagrosamente curaba Dios al leproso por el poder divino, pero no por la virtud de los sacrificios. Como se pudría milagrosamente el seno de la mujer adúltera al beber el agua en que el sacerdote había pronunciado las maldiciones, como se lee en Num. 5,27.

invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur ut offerat", etc.; ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex leprae emundatae, non autem emundandae. Adhibebantur autem huiusmodi caeremoniae ad tollendam immunditiam irregularitatis. — Dicunt tamen quod quandoque, si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum. Sicut etiam miraculose mulieris adulterae computrescebat femur, bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. 5,27.

ARTICULO 3

Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi [a]

Si las ceremonias de la vieja ley cesaron con la venida de Cristo

Dificultades. No parece que las ceremonias de la vieja ley hayan cesado con la venida de Cristo.

1. Se dice en Baruc (4,1): "Este es el libro de los mandamientos de Dios y la ley perdurable para siempre". Pero las ceremonias son parte de la ley; luego las ceremonias de la ley durarán para siempre.

2. La oblación que debía hacer el leproso curado era cosa de la ley; pero en el mismo Evangelio se le manda cumplir esta ceremonia; luego las ceremonias de la ley no cesaron con la venida de Cristo.

3. Persistiendo la causa, persistirá el efecto; pero las ceremonias de la ley vieja tenían sus causas razonables en cuanto se ordenaban al culto divino, aun fuera de su ordenación a figurar a Cristo; luego las

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis non cessaverint in Christi adventu.

1. Dicitur enim Bar. 4,1: "Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum". Sed ad legem pertinebant legis caeremoniae. Ergo legis caeremoniae in aeternum duraturae erant.

2. Praeterea, oblatio leprosi mundati ad legis caeremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio praecipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat (Mt. 8,4). Ergo caeremoniae veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Praeterea, manente causa, manet effectus. Sed caeremoniae veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum; etiam praeter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo

[a] *Sent.* 4 d.1 q.2 a.5 q.ª1.2.

caeremoniae veteris legis cessare non *debuerunt*.

4. Praeterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahae; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliae solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei; ut supra[1] dictum est. Sed fides Abrahae est semper imitanda etiam a nobis; et beneficium creationis, et alia Dei beneficia, semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Col. 2,16 sq.: "Nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum". Et ad Heb. 8,13 dicitur quod, "dicendo novum testamentum, veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est".

Respondeo dicendum quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra (q.101 a.1.2) dictum est. Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus, debuit diversificari cultus exterior. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundum quem habetur fides et spes et de bonis caelestibus, et de his per quae in caelestia introducimur, de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris. Et talis fuit status fidei et spei in veteri lege.—Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis. Et iste est status novae legis.—Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, ne-

ceremonias de la ley vieja no debieron cesar.

4. La circuncisión fué instituída como señal de la fe de Abrahán; la observancia del sábado, para recuerdo del beneficio de la creación; como otras solemnidades para recordar otros beneficios divinos, según queda dicho atrás. Pero la fe de Abrahán hemos de imitarla siempre, como hemos de recordar el beneficio de la creación y los demás beneficios divinos; luego a lo menos la circuncisión y las festividades de la ley no debieron cesar.

Por otra parte está el dicho del Apóstol: "Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombra de lo futuro, cuyas realidad es Cristo". Igualmente lo que dice: "Al decir "un pacto nuevo", declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de desaparecer".

Respuesta. Todos los preceptos ceremoniales de la ley vieja se ordenaban al culto de Dios, según hemos dicho. El culto exterior debe estar en armonía con el interior, que consiste en la fe, la esperanza y la caridad. Luego, según la diversidad del culto interior, debe variar el exterior. Podemos distinguir tres grados en el culto interior: el primero, en que se tiene la fe y la esperanza de los bienes celestiales y de aquellos que nos introducen en estos bienes, como de cosas futuras; y tal fué el estado de la fe y de la esperanza en el Viejo Testamento.—El segundo es aquel en que tenemos la fe y la esperanza de los bienes celestiales como de cosas futuras; pero de las cosas que nos introducen en aquellos bienes las tenemos como de cosas presentes o pasadas, y éste es el estado de la ley nueva.—El tercer estado es aquel en que unas y otras son ya presentes y nada de lo

[1] Q.102 a.4 ad 10; a.5 ad 1.

que se cree es ausente ni se espera para el futuro, y éste es el estado de los bienaventurados.

En este estado de los bienaventurados, nada habrá figurativo de cuanto pertenece al culto divino; todo será "acción de gracias y voces de alabanza"; por lo cual se dice en el Apocalipsis que en la ciudad de los bienaventurados "no se ve templo; porque el Señor Dios omnipotente es su templo junto al Cordero". Pero, por la misma razón, las ceremonias del primer estado, figurativo del segundo y del tercero, llegado el segundo estado, debieron desaparecer, para instituir otras ceremonias que se armonizasen con el estado del culto divino en aquel tiempo en que los bienes celestiales son futuros, pero los beneficios de Dios, que nos introducen en el cielo, son presentes.

Soluciones. 1. La ley vieja se dice duradera para siempre en absoluto en lo que toca a los preceptos morales; pero en cuanto a los ceremoniales, sólo cuanto a la verdad por ellos figurada.

2. El misterio de la redención del género humano se consumó en la pasión de Cristo. Por esto dijo el Señor: "Acabado es", según leemos en Io. 19,30, y entonces debieron cesar totalmente los ritos legales, como que ya estaba consumada su razón de ser. En señal de esto se lee que se rasgó el velo del templo (Mt. 27,51). Por esto, antes de la pasión, mientras Cristo predicaba y obraba milagros, corrían a la par la Ley y el Evangelio, pues el misterio de Cristo, aunque estaba incoado, no estaba consumado. Esta fué la razon por la que antes de su pasión Jesucristo mandó al leproso que cumpliese las observancias legales.

3. Las razones literales de las ceremonias que atrás hemos consignado, se refieren al culto divino, el cual vivía de la fe en las cosas venideras; por esto, llegado el que debía venir, tenía que cesar aquel cul-

quo speratur ut futurum. Et isto est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum "gratiarum actio et vox laudis" (Is. 51,3). Et ideo dicitur Apoc. 21,22, de civitate beatorum: "Templum non vidi in ea: Dominum enim Deus omnipotens templus illius est, et Agnus". Pari igitur ratione, caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt; et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona caelestia sunt futura, beneficia autem Dei per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem, simpliciter et absolute: secundum caeremonialia vero, quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi: unde tunc Dominus dixit: "Consummatum est", ut habetur Io. 19,30. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum, in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Mt. 27,51. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium: quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Dominus, ante passionem suam, leproso, ut legales caeremonias observaret.

Ad tertium dicendum quod rationes litterales caeremoniarum supra assignatae (q.102) referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi. Et ideo, iam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat,

et omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

Ad quartum dicendum quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quandiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione. Sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit; secundum illud Apostoli, ad Col. 2,11 sq.: "Circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo".

Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem Dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi.—Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt: quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo Phase succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitae. Festo Neomeniae succedit festum Beatae Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae. Festo Tubarum succedunt festa Apostolorum. Festo Expiationis succedunt festa Martyrum et Confessorum. Festo Tabernaculorum succedit festum Consecrationis Ecclesiae. Festo Coetus atque Collectae succedit festum Angelorum; vel etiam festum Omnium Sanctorum.

to, e igualmente las razones que a él se referían.

4. La fe de Abrahán se recomienda por cuanto creyó en la promesa divina sobre la futura descendencia en quien serían bendecidas todas las gentes. Mientras esta descendencia era futura, convenía hacer profesión de la fe de Abrahán por la circuncisión; pero, una vez llegada, debía declararse por otra señal, por el bautismo, que sucedió a la circuncisión, según la sentencia del Apóstol: "En quien fuisteis circuncidados con una circuncisión, no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo..."

El sábado, que recordaba la primera creación, se mudó en el domingo, en el cual se conmemora la nueva criatura, incoada en la resurrección de Cristo.—Asimismo, a las otras solemnidades de la ley vieja suceden nuevas solemnidades, porque los beneficios otorgados a aquel pueblo significan los beneficios a nosotros concedidos por Cristo. Así, sucede a la Pascua la fiesta de la Pasión y Resurrección de Cristo; a la fiesta de Pentecostés, en que se dió la ley antigua, sucede la de Pentecostés, en que fué dada la ley del Espíritu de vida; a la fiesta de los novilunios, las fiestas de la bienaventurada Virgen, en la que apareció primero la claridad del Sol, esto es, Cristo, con la abundancia de su gracia; a la fiesta de las trompetas suceden las de los apóstoles; a la de la expiación, las de los mártires y confesores; a la de los tabernáculos, la de la consagración de las iglesias; a la fiesta de la asamblea o colecta, las fiestas de los ángeles, o también la de todos los santos.

ARTICULO 4

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali [a]

Si después de la pasión de Cristo se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal

Dificultades. Parece que después de la pasión de Cristo se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal.

1. No es de creer que los apóstoles, después de recibir el Espíritu Santo, hayan pecado mortalmente; pues, según dice San Lucas, "habían sido llenos de su plenitud". Pero los apóstoles, después de la venida del Espíritu Santo, observaban los ritos legales, pues se dice en Act. 16,3 que San Pablo circuncidó a Timoteo, y en Act. 21,26 se lee que el mismo Apóstol, siguiendo el consejo de Santiago, "tomando consigo a los varones y purificado con ellos, entró en el templo al día siguiente, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración, para saber el día en que pudiera presentar la ofrenda por cada uno de ellos". Luego se podía después de la pasión de Cristo observar los ritos legales sin cometer pecado mortal.

2. Se ordenaban las observancias legales a evitar el trato con los gentiles. Pero esto lo practicó el primer pastor de la Iglesia, según se dice en Gal. 2,12, que "antes de venir algunos de los de Santiago comía con los gentiles; pero, en cuanto aquéllos llegaron, se retrajo y apartó..." Luego sin pecado mortal se pueden observar los ritos legales.

3. Los preceptos de los apóstoles no podían inducir los hombres a pecado; pero por el decreto de los apóstoles se estableció que los gentiles guardasen ciertas observancias legales, según consta por Act. 15,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari.

1. Non est enim credendum quod Apostoli, post acceptum Spiritum Sanctum, mortaliter peccaverint: eius enim plenitudine sunt "induti virtute ex alto", ut dicitur Lucae ult., 49. Sed Apostoli post adventum Spiritus Sancti legalia observaverunt: dicitur enim Act. 16,3, quod Paulus circumcidit Timotheum; et Act. 21,26, dicitur quod Paulus, secundum consilium Iacobi, "assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio". Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Praeterea, vitare consortia gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiae: dicitur enim ad Gal. 2,12 quod, "cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus". Ergo absque peccato post passionem Christi legis caeremoniae observari possunt.

3. Praeterea, praecepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quod gentiles quaedam de caeremoniis legis observarent: dicitur enim

---

[a] Infra q.104 a.3; q.107 a.2 ad 1; 2-2 q.93 a.1; *Sent.* 4 d.1 q.2 a.5 q.ª3.4; *In Gal.* 2 lect.3; 5 lect.1; *In Col.* 2 lect.4; *In Rom.* 14 lect.1.

Act. 15,28 sq.: "Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione". Ergo absque peccato caeremoniae legales possunt post Christi passionem observari.

28ss.: "Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga que estas necesarias, que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros". Luego sin incurrir en pecado se pueden observar, después de la pasión de Cristo, los ritos legales.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. 5,2: "Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit". Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, et alias caeremonias observare, post passionem Christi est peccatum mortale.

Por otra parte está la sentencia del Apóstol, que dice a los Gálatas: "Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada". Pero nada excluye el fruto de la redención de Cristo, fuera del pecado mortal; luego el circuncidarse y observar los otros ritos legales después de la pasión de Cristo es pecado mortal.

Respondeo dicendum quod omnes caeremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis: et in utraque protestatione, si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis. Nam ab eis dicebatur: "Ecce virgo concipiet et pariet filium" (Is. 7,14), quae sunt verba futuri temporis: nos autem idem repraesentamus per verba praeteriti temporis, dicentes quod "concepit et peperit". Et similiter caeremoniae veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum: nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc, suam fidem protestando, diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit, "Contra Faus-

Respuesta. Son las ceremonias otras tantas profesiones de la fe, en que consiste el culto interior; y tal es la profesión que el hombre hace con las obras cual es la que hace con las palabras. Y, si en una y otra profesa el hombre alguna falsedad, peca mortalmente. Y, aunque sea una misma la fe que los antiguos patriarcas tenían de Cristo y la que nosotros tenemos, como ellos precedieron a Cristo y nosotros le seguimos, la misma fe debe declararse con diversas palabras por ellos y por nosotros, pues ellos decían: "He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo", que es expresión de tiempo futuro; mientras que nosotros expresamos la misma fe por palabras de tiempo pasado: que la Virgen "concibió y parió". De igual modo las ceremonias antiguas significaban a Cristo, que nacería y padecería; pero nuestros sacramentos lo significan como nacido y muerto. Y como pecaría quien ahora hiciera profesión de su fe diciendo que Cristo había de nacer, lo que los antiguos con piedad y verdad decían, así pecaría mortalmente el que ahora observase los ritos que los antiguos patriarcas observaban piadosa y fielmente.

Esto es lo que dice San Agustín contra Fausto: "Ya no se promete que nacerá Cristo, que padecerá, que resucitará, como los antiguos ritos pregonaban; ahora se anuncia que nació, que padeció, que resucitó, y esto es lo que pregonan los sacramentos que practican los cristianos".

Soluciones. 1. Sobre este punto, una fué la sentencia de San Jerónimo, y otra la de San Agustín. Distingue San Jerónimo dos tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos de la ley no eran "muertos", como si no obligasen o no tuviesen, a su modo, la virtud expiatoria; ni eran "mortíferos", pues no pecaban los que los practicaban. Pero luego de la pasión de Cristo empezaron a ser no sólo muertos, esto es, sin virtud y sin obligación; pero también mortíferos, pues pecaban mortalmente quienes los observaban. De aquí venía a decir que nunca después de la pasión habían los apóstoles observado de verdad los ritos legales, sino con cierta piadosa simulación, para no escandalizar a los judíos e impedir su conversión. Esta simulación se ha de entender, no en el sentido que ellos no ejerciesen de verdad aquellos actos, sino que no los ejecutaban como impuestos por la ley, como si alguno se quitase la película del miembro viril por motivo de salud y no por observar un rito legal.

Mas, porque no parece decoroso que los apóstoles, por evitar el escándalo, ocultasen las cosas tocantes a la fe y a la doctrina cristiana y que en cosas tocantes a la salvación de los fieles usasen de simulación, por eso San Agustín, con más razón, distinguió tres tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos legales ni eran mortíferos ni muertos; otro, después de la divulgación del Evangelio, en que esos

tum" [2]: "Iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant: sed annunciatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit; quod haec sacramenta quae a Christianis aguntur, iam personant".

Ad primum ergo dicendum quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim [3] distinxit duo tempora. Unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia nec erant "mortua", quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam "mortifera", quia non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem Christi incoeperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem et obligationem; sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem; sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudaeos et eorum conversionem impedirent. Quae quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non faciebant tanquam legis caeremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandae.

Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quae pertinent ad veritatem vitae et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus [4] distinxit tria tempora. Unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia non erant neque mortifera neque mortua. Aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia

[2] L.19 c.16: ML 42,357.
[3] *In Gal.* 2,11 l.1: ML 26,364; Epist. 112 *Ad August.*: ML 22,921.—Cf. HUGONEM DE S. VICTORE, *De sacram.* l.2 p.6 c.4: ML 176,449; BONAVENT., *In Sent.* 4 d.3 p.3 q.2.
[4] Epist. 89 *Ad Hieron.*, c.2: ML 33,281.

sunt et mortua et mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia fuerunt quidem mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudaeis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudaea genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit.

Ideo autem noluit Spiritus Sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Iudaeis convertebantur observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus: ritus autem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum (l.c. nt.3), Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Iudaeorum scandalum, quorum erat Apostolus. Unde in hoc nullo modo peccavit; sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus.—Sed Augustinus (l.c. nt.4) hoc improbat: quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. 2,11, in qua nefas est credere aliquid esse falsum, dicit quod Petrus "reprehensibilis erat". Unde verum est quod Petrus peccavit: et Paulus vere eum, non simulatorie, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat: quia hoc sibi licebat, tanquam ex Iudaeis conritos son muertos y mortíferos; y un tercero, medio entre los dos, desde la pasión de Cristo hasta la divulgación del Evangelio, en que los ritos legales eran muertos porque carecían de toda virtud y nadie estaba obligado a observarlos; pero no eran mortíferos, y los convertidos a Cristo de entre los judíos los podían lícitamente observar, con tal que no pusieran en ellos la esperanza y la consideración como necesarios para la salvación, como si la fe de Cristo fuera insuficiente para justificar sin los ritos legales. Pero los gentiles que se convertían a Cristo no tenían motivo para observarlos. Por esto San Pablo circuncidó a Timoteo, nacido de madre judía, pero se resistió a circuncidar a Tito, que era nacido de padres gentiles.

Y no quiso el Espíritu Santo que desde luego se prohibiera a los judíos convertidos la observancia de los ritos legales, como se prohibía a los convertidos gentiles los ritos de la gentilidad, para mostrar la diferencia entre unos y otros. Pues los ritos gentiles eran repudiados como ilícitos y prohibidos por Dios, mientras que los ritos de la ley cesaban, por cuanto la razón por la que habían sido instituídos quedaba cumplida con la pasión de Cristo.

2. Según San Jerónimo, San Pedro simulaba apartarse de los gentiles para evitar el escándalo de los judíos, cuyo apóstol era, y así no había en esto ningún pecado. Con la misma simulación le reprendió San Pablo para evitar el escándalo de los gentiles, de quienes era apóstol.—Pero San Agustín reprueba esta interpretación, porque San Pablo, en una escritura canónica, en la que no está permitido admitir que haya cosa falsa, dice que "Pedro era reprensible". Así que sin duda que pecó San Pedro y que San Pablo le reprendió de verdad. Ahora bien, no estuvo el pecado de Pedro en haber observado algún tiempo los ritos legales, porque, como a judío, le era

permitido; sino por haber puesto extremada diligencia en esta observancia por temor de escandalizar a los judíos, aunque con escándalo de los gentiles.

3. Dijeron algunos que tal prohibición de los apóstoles no se ha de entender a la letra, sino en sentido espiritual, a saber, en la prohibición de la sangre, el homicidio; en la prohibición de lo ahogado, la violencia y la rapiña; en la de las carnes inmoladas, la idolatría; y la fornicación se prohibe como cosa de suyo mala. Tienen esta opinión de ciertas glosas que exponen místicamente estos preceptos.—Pero, como el homicidio y la rapiña eran tenidos por ilícitos aun por los gentiles, no había por qué darles semejantes preceptos a los que de la gentilidad se convertían a Cristo.

Por esto dicen otros que la prohibición de esos comestibles se ha de entender a la letra, no como observancias legales, sino como medios de reprimir la gula. Y San Jerónimo dice sobre Ezequiel (44,31): "Condena a los sacerdotes que en sus comidas y otras cosas tales no guardan, por amor de la gula, estos preceptos".—Mas, porque hay otros manjares más delicados y que más provocan a la gula, no parece había razón para que éstos, más que aquéllos, fueran prohibidos.

Por esto dice una tercera sentencia que esas prohibiciones se han de entender a la letra, no como observación legal, sino como preceptos destinados a fomentar la unión de los gentiles y judíos que habitaban juntos. A causa de la antigua costumbre, a los judíos les eran cosas abominables la sangre y la carne ahogada, y el comer de las carnes inmoladas a los ídolos podía engendrar en los judíos sospechas de idolatría de parte de los gentiles. Por esto se prohibieron estas cosas en aquel tiempo, en que era nueva la

verso. Sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat ne scandalizaret Iudaeos, ita quod ex hoc sequebatur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum quod quidam [5] **dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum: ut scilicet in prohibitione sanguinis, intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati, intelligatur prohibitio violentiae et rapinae; in prohibitione immolatorum, intelligatur, prohibitio idololatriae; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quae huiusmodi praecepta mystice exponunt. — Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum.**

Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus [6], **super illud Ez. 44,31, "Omne morticinum" etc.: "Condemnat sacerdotes qui in turdis et ceteris huiusmodi, haec cupiditate gulae, non custodiunt". — Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt haec magis quam alia prohibita.**

Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Iudaeorum insimul habitantium. Iudaeis enim, propter antiquam consuetudinem, sanguis et suffocatum erant abominabilia: comestio autem immolatorum simulacris, poterat in Iudaeis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat conve-

[5] GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea* p.4 tr.1 q.2.
[6] *In Ez.* 44,31 l.13: ML 25,464; cf. THOMAS, *In Rom.* 14, lect.1.

nire in unum gentiles et Iudaeos. Procedente autem tempore cessante causa, cessat effectus; manifestata Evangelicae doctrinae veritate in qua Dominus docet quod "nihil quod per os intrat, coinquinat hominem", ut dicitur Mt. 15,11; et quod "nihil est reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur", ut I ad Tim. 4,4 dicitur. — Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles eam non reputabant esse peccatum.

reunión de los judíos y los gentiles. Andando el tiempo y cesando la causa, cesó también el efecto, una vez divulgada la verdad de la doctrina evangélica, enseñada por el Señor, de que nada de "lo que entra por la boca mancha al hombre", como se lee en Mt. 15,11, y de que "no se ha de rechazar nada de lo que se toma con hacimiento de gracias" (1 Tim. 4,4).—La fornicación se prohibe de modo especial porque los gentiles no la tenían por pecado.

DE LOS PRECEPTOS JUDICIALES

1. Para Santo Tomás es la ley natural el fundamento de todo el orden humano, moral y jurídico. Y el orden jurídico emana del moral. Según hemos visto atrás, el derecho religioso, o el conjunto de preceptos ceremoniales, es la forma de reducir a la práctica aquellos cuatro preceptos del decálogo que miran a nuestras relaciones con Dios. Pues el derecho civil es la actuación de los otros seis preceptos de la misma ley moral que regulan las relaciones de los hombres entre sí. Todos esos preceptos tienen en el decálogo una forma universal; pero la vida práctica exige que se particularicen en múltiples artículos, según las variadas manifestaciones de la vida humana. Estos artículos son los preceptos judiciales de la ley. En ellos habrá que distinguir la substancia y la forma concreta de los mismos. La primera dimana de la ley natural y tiene valor y fuerza de obligar de la misma ley natural y de su autor, que es Dios; pero la segunda la recibe del legislador. La una es inmutable; la otra se puede mudar según las condiciones del pueblo a quien se da. Hay que dar a cada uno lo suyo, pero es necesario que la ley concretamente diga qué es lo que es de cada uno.

2. Como respetuoso con la tradición exegética, Santo Tomás no olvida tratar el problema del sentido figurativo o típico de los preceptos judiciales que vienen a formar el derecho civil de la ley mosaica. También aquí se invocan los dos principios que atrás dejamos expuestos, el texto de 1 Cor. 10,11: *Todas las cosas les sucedían en figura*, y el principio más universal de la vocación del pueblo israelita, destinado a preparar la venida del Mesías. Pero el Angélico distingue entre los preceptos ceremoniales o religiosos y los civiles. La obra del Mesías había de ser una obra esencialmente religiosa; civil, sólo *ex consequenti*, por redundancia. Es, pues, natural que la significación típica se atribuya principalmente a los preceptos ceremoniales, instituídos para dar forma de expresión a los sentimientos y deberes religiosos; pero a los preceptos judiciales o civiles, sólo de una manera secundaria.

3. La cuestión de la abrogación de los preceptos religiosos de la ley fué apasionadamente agitada en los orígenes de la Iglesia; no así la de los preceptos judiciales. Santo Tomás se la plantea, y la cuestión tiene en nuestros días muy particular interés. La ley fué dada por Dios a Israel para organizar y gobernar su vida en orden a la preparación mesiánica. Esto abarca todos los preceptos de la ley, los ceremoniales igual que los judiciales; pues si es verdad que, por ser esa preparación de orden moral y religioso, aquellos preceptos debían ocupar el lugar principal, pero no hemos de echar en olvido que, siendo el hombre uno, lo moral y religioso influye en lo civil, y aquello depende en gran manera de esto,

máxime si se tiene en cuenta el carácter religioso del derecho civil entre algunos pueblos antiguos. Asentado este principio de la unidad de la legislación mosaica y su estrecha relación con los destinos mesiánicos de Israel, síguese necesariamente que, con la venida del Mesías y la consumación de su obra, Israel tenía cumplido su destino de pueblo de Dios y no le quedaba otra cosa que incorporarse al pueblo nuevo, fundado, no en Abrahán, sino en Cristo. El divino Maestro lo declara abiertamente al sacar la moral de la parábola de los viñadores: *Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos* (Mt. 21,43). El Maestro no pudo hablar más claro. Hasta entonces Israel había formado el reino de Dios. El Señor reinaba en Israel; el templo era su palacio. Innumerables veces leemos en el Antiguo Testamento: *Habitaré en medio de ellos; ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios* [1].

Israel ha dejado de ser el pueblo de Dios, pasando este glorioso título al pueblo cristiano. Por consiguiente, la ley, lo mismo en la parte religiosa que en la civil, habiendo cumplido su fin, quedó abrogada. Si Israel continúa adherido a ella, no será en virtud del origen divino, de la ley, sino en virtud de la historia y tradición que Israel lleva hondamente grabada en el alma. Pero hoy Israel es ya uno de tantos pueblos, sujetos como todas las cosas a la providencia de Dios y obligados a regirse por la ley natural, que el Autor de la naturaleza imprimió en la inteligencia humana.

4. Santo Tomás divide el total de los preceptos judiciales en cuatro capítulos: el primero, que trata de los príncipes, y podemos llamar *derecho constitucional;* el segundo, que se ocupa de las relaciones de unos ciudadanos con otros, y llamaremos *derecho civil;* el tercero, que determina las relaciones con los extraños, que es el *derecho de gentes* o *internacional,* y, finalmente, el cuarto, que determina la organización de la familia, y que llamaremos *derecho familiar.* Cada capítulo será objeto de un artículo en la cuestión siguiente de Santo Tomás.

CUESTION 104

(In quatuor articulos divisa)

De praeceptis iudicialibus

De los preceptos judiciales

Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus (cf. q.100 introd.). Et primo, considerandum est de ipsis in communi; secundo, de rationibus eorum (q.105).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: quae sint iudicialia praecepta.

Secundo: utrum sint figuralia.

Tertio: de duratione eorum.

Quarto: de distinctione eorum.

Convenía ahora tratar de los preceptos judiciales, y primero de esos preceptos en general; luego, de sus motivos.

Sobre lo primero preguntamos:

Primero: qué son los preceptos judiciales.

Segundo: si son figurativos.

Tercero: de su duración.

Cuarto: de su división.

[1] Ex. 20,45; Lev. 26,12; Ier. 7,3.7; Ez. 43,7-9; Zach. 2,11; 8,3.

ARTICULO 1

Utrum ratio praeceptorum iudicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum

Si la naturaleza de los preceptos judiciales consiste en ordenar nuestras relaciones con los prójimos

Dificultades. Parece que los preceptos judiciales no consisten en ordenar nuestras relaciones con los prójimos.

1. Los preceptos judiciales se denominan así del juicio; pero hay muchas otras cosas con que el hombre se relaciona con su prójimo que no pertenecen a la ordenación de los juicios; luego los preceptos judiciales no son aquellos que ordenan nuestras relaciones con el prójimo.

2. Los preceptos judiciales se distinguen de los morales, según dijimos antes. Pero hay muchos preceptos morales que regulan nuestras relaciones con el prójimo, como son los siete preceptos de la segunda tabla; luego los preceptos judiciales no se llaman así porque regulen nuestras relaciones con el prójimo.

3. Como los preceptos ceremoniales miran a nuestras relaciones con Dios, así los judiciales las que tenemos con el prójimo, según queda dicho. Pero entre los preceptos ceremoniales los hay que miran a nosotros mismos, v. gr., las observancias de los manjares y de los vestidos, de que tratamos ya. Luego los preceptos judiciales no se dicen así porque regulan nuestras relaciones con el prójimo.

Por otra parte, dice Ezequiel que entre las demás obras del varón justo está "que haga juicio verdadero entre hombre y hombre". Pero los preceptos judiciales se dicen así del juicio; luego los preceptos judiciales se llaman así porque regulan las relaciones de unos hombres con otros.

Ad primum sic procedítur. Videtur quod ratio praeceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

1. Iudicialia enim praecepta a iudicio dicuntur: Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quae non pertinent ad ordinem iudiciorum. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Praeterea, praecepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut supra (q.99 a.4) dictum est. Sed multa praecepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum: sicut patet in septem praeceptis secundae tabulae. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Praeterea, sicut se habent praecepta caeremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia praecepta ad proximum, ut supra (ib.; q.101 a.1) dictum est. Sed inter praecepta caeremonialia sunt quaedam quae pertinent ad seipsum, sicut observantiae ciborum et vestimentorum, de quibus supra (q.102 a.6 ad 1.6) dictum est. Ergo praecepta iudicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ez. 18,8, inter cetera bona opera viri iusti: "Si iudicium verum fecerit inter virum et virum". Sed iudicialia praecepta a iudicio dicuntur. Ergo praecepta iudicialia videntur dici illa quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum quod sicut ex supradictis (q.95 a.2; q.99 a.4) patet, praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur "moralia": eo quod a ratione dicuntur mores humani.— Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana. Et huiusmodi sunt determinationes quaedam moralium praeceptorum. Si igitur determinentur moralia praecepta per institutionem divinam in his per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicentur praecepta "caeremonialia". — Si autem in his quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur praecepta "iudicialia". In duobus ergo consistit ratio iudicialium praeceptorum: scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem: et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Respuesta. Ya queda declarado atrás que ciertos preceptos de la ley tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, la cual dicta que una cosa debe hacerse o evitarse. Tales preceptos se llaman "morales", porque es la razón la que regula las costumbres humanas.— Hay otros preceptos que no tienen su fuerza obligatoria de la razón natural, porque esos preceptos no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida; antes les viene su obligación de otra fuente, divina o humana, y estos preceptos vienen a ser determinaciones concretas de los preceptos morales. Si estas determinaciones están hechas por institución divina, en materias que miran a Dios, se llaman preceptos "ceremoniales"; si en cosas que miran a las relaciones de unos hombres con otros, se llaman preceptos "judiciales". Estos preceptos implican, pues, un doble concepto: que miran a regular las relaciones de los hombres y que no tienen fuerza de obligar de sola la razón, sino de institución divina o humana.

Ad primum ergo dicendum quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde praecepta iudicialia non solum sunt illa quae pertinent ad lites iudiciorum; sed etiam quaecumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

Soluciones. 1. Ejercen los jueces la autoridad judicial por el oficio que les confieren los príncipes, que para ello tienen poder. Pero a éstos toca ordenar no sólo lo que es materia de litigio, sino la materia de contratos voluntarios entre los hombres y de cuanto toca a la vida del pueblo y su gobierno. Según esto, son preceptos judiciales no sólo los que tratan de litigios, sino cuanto mira a las relaciones de los hombres entre sí, todo lo que está sometido a la autoridad del príncipe, como supremo juez.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de illis praeceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

2. Esa dificultad procede de los preceptos que regulan las relaciones con el prójimo, pero que tienen fuerza de obligar de sólo el dictamen de la razón.

Ad tertium dicendum quod etiam in his quae ordinant ad

3. De los preceptos que regulan nuestras relaciones con Dios, unos

son morales, que dicta la razón informada por la fe, v. gr., que debemos amar y rendir culto a Dios; pero otros son ceremoniales, que no tienen fuerza de obligar sino por institución divina. Miran a Dios no sólo los sacrificios que se le ofrecen, sino también lo que toca a la idoneidad de los oferentes y de los ministros del culto, pues a Dios se ordenan como a su fin. Por esto pertenece al culto divino esta idoneidad del hombre para el culto de Dios. Pero el hombre no se ordena al prójimo como a su fin, para que sea preciso que se disponga en sí mismo en orden a él. Semejantes relaciones dice Aristóteles que son las de los siervos con sus señores, pues "cuanto aquéllos son pertenece a éstos". Por esto los preceptos judiciales no ordenan al hombre en sí mismo; esto es propio de los principios morales, pues la razón, que es el principio de la moralidad, es para el hombre, en todo lo que toca a sí mismo, como el principio o el juez en la ciudad.— Conviene, sin embargo, advertir que las relaciones del hombre con el prójimo dependen más de la razón que las relaciones del hombre con Dios; por lo cual fué preciso que en la ley fuese mayor el número de los preceptos ceremoniales que el de los judiciales.

Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat: sicut Deum esse amandum et colendum. Quaedam vero sunt caeremonialia, quae non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quaecumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum sicut in finem: et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad caeremonialia praecepta, quod homo habeat quandam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; haec enim est comparatio servorum ad dominos, qui "id quod sunt, dominorum sunt", secundum Philosophum, in I "Polit." [1] Et ideo non sunt aliqua praecepta iudicialia ordinantia hominem in seipso, sed omnia talia sunt moralia: quia ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. — Sciendum tamen quod, quia ordo hominis ad proximum magis sublacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura praecepta moralia inveniuntur per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur ad Deum. Et propter hoc etiam oportuit plura esse caeremonialia in lege quam iudicialia.

ARTICULO 2

Utrum praecepta iudicialia aliquid figurent [a]

Si los preceptos judiciales son figurativos

Dificultades. No deben de ser los preceptos ceremoniales figurativos.

1. Parece propio de los preceptos ceremoniales el ser instituídos para figurar alguna cosa. Si también los

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non figurent aliquid.

1. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum, quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur

[a] Infra a.3; 2-2 q.87 a.1.

[1] C.2 n.6 (Bk 1254a12): S.Th., lect.2

etiam praecepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia et caeremonialia praecepta.

2. Praeterea, sicut illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Praeterea, ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra (q.101 a.2 ad 2) dictum est. Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt nostram rationem. Ergo per iudicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

preceptos judiciales fuesen figurativos, no se diferenciarían de los ceremoniales.

2. Como fueron dados a los hebreos ciertos preceptos ceremoniales, también a otros pueblos gentiles: pero los de éstos no figuraban cosa alguna, sólo prescribían lo que se debía hacer; luego parece que tampoco los preceptos judiciales de la ley vieja figuraban cosa alguna.

3. Convenía expresar en figuras lo que toca al culto divino, porque las cosas divinas están sobre la razón humana, como se declaró antes. Pero las cosas que tocan a nuestras relaciones con el prójimo no superan la razón; luego no había motivo para que los preceptos judiciales, que regulan estas relaciones, figurasen cosa alguna.

Sed contra est quod Ex. 21 iudicialia praecepta allegorice et moraliter exponuntur.

Por otra parte, en el Exodo los preceptos judiciales son expuestos alegórica y moralmente.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale. Uno modo, primo et per se: quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi. — Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti. Et hoc modo praecepta iudicialia veteris legis sunt figuralia. Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum; sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam et aequitatem. Sed ex consequenti aliquid figurabant: inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat; secundum illud I ad Cor. 10,11: "Omnia in figuram contingebant illis."

Respuesta. De dos maneras puede ser figurativo un precepto: la una, de suyo y de primera intención, como instituídos principalmente para figurar algo, y de este modo son figurativos los preceptos ceremoniales, instituídos para figurar lo tocante al culto divino y al misterio de Cristo.—Otros preceptos hay que son figurativos, no de suyo y primariamente, sino consecuentemente. De este modo lo son los preceptos judiciales, pues aunque no fueran instituidos para figurar alguna cosa, sino para ordenar la vida del pueblo hebreo según las normas de la justicia y de la equidad, pero consecuentemente figuraban alguna cosa, por cuanto toda la vida de aquel pueblo, regida por tales preceptos, era figurativa, según lo que se lee en 1 Cor. 10,11: "Todo les sucedía en figura".

Ad primum ergo dicendum quod praecepta caeremonialia

Soluciones. 1. Los preceptos ceremoniales son figurativos de distin-

to modo que los judiciales, según acabamos de declarar.

2. La razón de la elección del pueblo hebreo por Dios fué para que de él naciese Cristo, y así era preciso que toda la vida de aquel pueblo fuese profética y figurativa, como dice San Agustín. Por esta razón, los preceptos judiciales dados a este pueblo son más figurativos que los dados a los otros pueblos. Y así las guerras y las hazañas del pueblo hebreo son interpretadas místicamente, no las guerras y hazañas de los asirios o romanos, aunque hayan sido mucho más gloriosas.

3. La vida de aquel pueblo, en sí considerada, estaba al alcance de la razón; pero en cuanto ordenada al culto divino trascendía la razón, y por esta parte era figurativo.

alio modo sunt figuralia quam iudicialia, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, "Contra Faustum"[2]. Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita, magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita. Sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice; non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines.

Ad tertium dicendum quod ordo ad proximum in populo illo, secundum se consideratus, pervius erat rationi. Sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis.

ARTICULO 3

Utrum praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant [a]

Si los preceptos judiciales de la ley vieja obligan por siempre

Dificultades. Parece que efectivamente los preceptos judiciales de la ley antigua llevan consigo una obligación perpetua.

1. Los preceptos judiciales pertenecen a la virtud de la justicia, y el juicio no es más que la ejecución de la justicia. Pero, según la Sabiduría, la justicia es "perpetua e inmortal", luego lleva consigo una perpetua obligatoriedad.

2. La institución divina es más firme que la humana; pero los preceptos judiciales de las leyes humanas implican perpetua obligación; luego mucho más los preceptos de la ley divina.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

1. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae: nam iudicium dicitur iustitiae executio. Iustitia autem est "perpetua et immortalis", ut dicitur Sap. 1,15. Ergo obligatio praeceptorum iudicialium est perpetua.

2. Praeterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed praecepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta iudicialia legis divinae.

---

[a] Infra q.103 a.2; 2-2 q.87 a.1; *Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2 ad 5; *In Hebr.* 7 lect.1; *Quodl.* 2 q.4 a.3; *Quodl.* 4 q.8 a.2.

[2] L.22 c.24: ML 42,417.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Heb. 7,18, quod "reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem". Quod quidem verum est de mandato caeremoniali quod "non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus et variis baptismatibus et iustitiis carnis", ut Apostolus dicit, ad Heb. 9,9 sq. Sed praecepta iudicialia utilia erant et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

3. Dice el Apóstol: "Con esto se anuncia la abrogación del precedente mandato a causa de su ineficacia e inutilidad". Esto es verdadero de los preceptos ceremoniales, "que no eran eficaces para hacer perfecto en la conciencia al que ministraba. Tales preceptos eran carnales, sobre alimentos y bebidas y diferentes lavatorios y mandamientos carnales", como dice el Apóstol. Pero los preceptos judiciales eran útiles y eficaces para el fin a que se ordenaban, que era establecer la justicia y la equidad entre los hombres. Luego los preceptos judiciales no están abrogados y continúan aún en vigor.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 7,12, quod "translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat". Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo iudicialia praecepta adhuc obligationem habent.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mudado el sacerdocio, era preciso que se mudase la ley". Pero el sacerdocio pasó de Aarón a Cristo; luego toda la ley debió mudarse. Luego los preceptos judiciales no tienen ya vigor.

Respondeo dicendum quod iudicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi: aliter tamen quam caeremonialia. Nam caeremonialia adeo sunt evacuata ut non solum sint "mortua", sed etiam "mortifera" observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem iudicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi: non tamen sunt mortifera. Quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret: nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione. Talis enim intentio observandi esset mortifera.

Et huius differentiae ratio potest accipi ex praemissis. Dictum est enim (a.2) quod praecepta caeremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figurandum Christi mysteria ut futura. Et ideo ipsa observatio

Respuesta. Los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los ceremoniales. Porque éstos de tal suerte fueron abrogados que no sólo son cosa "muerta", sino "mortífera" para quienes los observan después de Cristo, y más después de divulgado el Evangelio. Los preceptos judiciales están muertos, porque no tienen fuerza de obligar; pero no son mortíferos, y si un príncipe ordenase en su reino la observancia de aquellos preceptos, no pecaría, como no fuera que los observasen o impusiesen su observancia considerándolos como obligatorios en virtud de la institución de la ley vieja. Tal intención en la observación de estos preceptos sería mortífera.

La razón de esta diferencia puede tomarse de lo dicho en el artículo precedente. Se dijo allí que los preceptos ceremoniales son, primariamente y de suyo, figurativos, como

instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, considerados como futuros, y por eso su observancia es contraria a la verdad de la fe cristiana, que los confiesa cumplidos ya.—Pero los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para regular la vida del pueblo, ordenada a Cristo. De esta suerte, mudado el estado de aquel pueblo con la venida de Cristo, perdieron su fuerza de obligar, pues la ley es nuestro "ayo" para conducirnos al Mesías, según dice San Pablo. Y, puesto que estos preceptos no se ordenaban a figurar, sino a preceptuar algunas obras, su observancia, absolutamente considerada, no contraria a la verdad de la fe; pero la intención de observarla como obligatoria en virtud de la ley, eso sí que le es contraria, pues se seguiría que aún perduraba el estado de aquel pueblo porque el Mesías no había venido.

eorum praeiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa.—Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum. Et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia praecepta obligationem amiserunt: lex enim fuit "paedagogus" ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. 3,24. Quia tamen huiusmodi iudicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid fiendum, ipsa eorum observatio absolute non praeiudicat fidei veritati. Sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis, praeiudicat veritati fidei: quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

Soluciones. 1. Siempre se ha de observar la justicia, pero las determinaciones de lo que es justo, establecido por la ley divina o humana, varían según la diversidad de los tiempos.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinatio eorum quae sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

2. Los preceptos judiciales establecidos por los hombres están vigentes mientras dura el régimen que los establece; que, si la ciudad o la nación mudan de régimen, también se mudarán las leyes, pues no convienen las mismas leyes a un régimen democrático, que es el régimen del pueblo, que a un régimen oligárquico, que es el régimen de los ricos, según declara el Filósofo en su "Política". Así que, mudado el régimen del pueblo, se han de mudar los preceptos judiciales.

Ad secundum dicendum quod praecepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis. Sed si civitas vel agens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari. Non enim eaedem leges conveniunt in democratia, quae est potestas populi, et in oligarchia, quae est potestas divitum; ut patet per Philosophum, in sua "Politica" [2]. Et ideo etiam, mutato statu illius populi, oportuit praecepta iudicialia mutari.

3. Aquellos preceptos judiciales disponían al pueblo para vivir en la justicia y equidad, según convenía a aquel estado. Pero después de Cris-

Ad tertium dicendum quod illa praecepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam et aequitatem secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Chris-

[2] L. 3, c.1 n.5,6 (BK 1289a11-a22): S.TH., lect.1.

tum, statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio gentilis et Iudaei, sicut antea erat. Et propter hoc oportuit etiam praecepta iudicialia mutari.

to fué preciso mudar el régimen del pueblo, para que no hubiera distinción de judíos y gentiles, como antes, y, por tanto, fué necesario cambiar los preceptos judiciales.

ARTICULO 4

Utrum praecepta iudicialia possint habere aliquam certam divisionem

Si los preceptos judiciales admiten una división determinada

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem.

1. Praecepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quae inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione: cum sint infinita. Ergo praecepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Praeterea, praecepta iudicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia praecepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad praecepta decalogi. Ergo praecepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur "sacrificia", quaedam "observantiae". Sed nulla distinctio innuitur in lege praeceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta iudicialia, per quae populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Respondeo dicendum quod, cum lex sit quasi quaedam ars humana

Dificultades. Parece que los preceptos judiciales no tengan una división determinada.

1. Estos preceptos son los que ordenan las relaciones de los hombres entre sí; pero todas las cosas que es preciso regular entre los hombres, que son infinitas, no admiten una distinción cierta; luego los preceptos judiciales no pueden tener una distinción determinada.

2. Son los preceptos judiciales determinaciones de los preceptos morales; pero éstos no parecen admitir alguna distinción, fuera de los diez preceptos del decálogo; luego los preceptos judiciales no tienen una distinción cierta.

3. Los preceptos ceremoniales, que admiten una distinción cierta, la tienen indicada en la ley, que a unos llama sacrificios, a otros observancias. Pero de los preceptos judiciales no se indica distinción ninguna; luego parece que no la tengan.

Por otra parte, donde hay orden, es preciso que haya distinción. Pero, precisamente, la razón del orden pertenece a los preceptos judiciales, que establecían orden en el pueblo; luego necesariamente deben tener una distinción cierta.

Respuesta. Es la ley un cierto arte que regula y ordena la vida

humana, y, como en todo arte ha de haber una distinción determinada de las reglas de arte, así es preciso que en toda ley exista una distinción cierta de los preceptos; de otro modo, la confusión quitaría la utilidad de la ley. Hemos, pues, de decir que los preceptos judiciales, que regulan las relaciones de los hombres entre sí, deben distinguirse según la misma distinción del orden humano.

En todo pueblo, este orden es cuádruple: uno, de los príncipes del pueblo con sus súbditos; otro, de los súbditos entre sí; el tercero, del pueblo con los extraños, y el cuarto es el orden de los domésticos, v. gr., del padre con el hijo, de la mujer con el marido, del señor con el siervo. Según estos cuatro órdenes, se pueden distinguir los preceptos judiciales de la ley vieja. Se dan, pues, preceptos sobre la institución de los príncipes, su oficio y la reverencia en que deben ser tenidos. Y ésta es una parte de los preceptos judiciales.—Hay otros preceptos que regulan las relaciones de los conciudadanos; por ejemplo, en los contratos de compraventa, en los juicios y sanciones. Esta es la segunda parte de los preceptos judiciales. — Hay otros preceptos sobre las relaciones con los extraños, v. gr., de la guerra contra los enemigos, de la recepción de los peregrinos y extranjeros. Y ésta es la tercera parte de los preceptos judiciales.—Hay, finalmente, preceptos que regulan la vida doméstica, y trata de los siervos, de los esposos, de los hijos. Y ésta es la cuarta parte de los preceptos judiciales.

Soluciones. 1. Las cosas que abarca el orden de los hombres entre sí son infinitas, pero pueden reducirse a ciertos capítulos, según la diferencia de los órdenes que existen en la vida humana, como queda dicho.

2. Los preceptos del decálogo son

nae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum: aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae.

Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, *sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum.* Et secundum istos quatuor ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis. Dantur enim quaedam praecepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda: et haec est una pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad concives ad invicem: puta circa emptiones et venditiones, et iudicia et poenas. Et haec est secunda pars iudicialium praeceptorum. — Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad extraneos: puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum. Et haec est tertia pars iudicialium praeceptorum.—Dantur etiam in lege quaedam praecepta pertinentia ad domesticam conversationem: sicut de servis, et uxoribus, et filiis. Et haec est quarta pars iudicialium praeceptorum.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa, secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est. (in c).

Ad secundum dicendum quod

praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra (q.100 a.3) dictum est: et ideo convenienter alia praecepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed praecepta iudicialia et caeremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione. Et ideo distinctionis eorum est alia ratio.

Ad tertium dicendum quod ex ipsis rebus quae per praecepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium praeceptorum.

los primeros en el género de los preceptos morales, según dijimos; y por esto con razón se distinguen, según ellos, los otros preceptos morales. Pero los preceptos judiciales y ceremoniales tienen otra razón de obligar, que proviene, no de la razón natural, sino de su institución, y así es otra la razón de su distinción.

3. En las mismas cosas ordenadas en la ley por los preceptos judiciales, se indica la distinción de los preceptos.

RAZON DE LOS PRECEPTOS JUDICIALES

I. El derecho constitucional de Israel

Dedica Santo Tomás este primer artículo de la cuestión a exponer los preceptos de la ley relativos a la organización de la autoridad, al *derecho constitucional de Israel*. El Angélico parece inspirarse en una concepción un tanto idealista. Israel es el pueblo de Dios; su derecho emana de Dios; luego no hay duda que debe ser el más perfecto. Y para él el régimen más perfecto es aquel en que se juntan armónicamente la *monarquía*, como principio de unidad; la *aristocracia*, si es que tal nombre merece como participación de los notables en el gobierno, y la *democracia*, como participación del mismo pueblo en la elección de cuantos participan del poder, los cuales, además, salen de su seno. Si la monarquía es principio de unidad en el reino, la participación del pueblo en el gobierno impide el abuso del poder en el monarca y presta interés y satisfacción a los gobernados, que también tienen su parte en el gobierno. Esta concepción política está fundada en Aristóteles y en la visión que Santo Tomás tenía de los varios regímenes que en su época existían en Europa.

A este ideal parece que quiere él ajustar el régimen de los hebreos. Pero conviene notar que esta concepción tal vez no se ajuste del todo a los datos que sobre la materia nos ofrece la Sagrada Escritura. No hemos de buscar en la Biblia una constitución redactada en artículos; tal cosa no se estilaba en Oriente. Será la historia la que nos dé a conocer los principios que regulaban el ejercicio del poder en el pueblo hebreo.

Primeramente hemos de tener en cuenta aquella sabia suavidad y condescendencia con que Dios gobernó a su pueblo. Esto nos obliga a considerar el ambiente histórico en que Israel nació a la vida nacional y luego su desenvolvimiento en el curso de su historia.

1. *La organización bajo Moisés.*—Los patriarcas de Israel, que por el Génesis conocemos, eran verdaderos jeques nómadas y ejercían plena autoridad sobre su pueblo, que era su tribu. La misma organización continuó en Israel, aunque modificándose poco a poco por la adopción de la vida agrícola y del régimen monárquico.

La autoridad del jefe de la tribu es suprema, sobre todo en la guerra. Pero la ejerce en forma paternal, procurando proteger la tribu y todos sus individuos, fomentar la paz entre ellos, defenderlos de toda injuria. En muchos casos deberá contar con el consejo de los jefes inferiores. Tal es el régimen que rige aún hoy en las tribus de la Transjordania, y lo tenía Israel aún en Egipto.

Cuando Moisés recibe de Dios la misión de librar a su pueblo y conducirlo a la tierra prometida, recibió una autoridad suprema, que podremos llamar dictatorial. Dictadura ejercida paternalmente y con la frecuente intervención de Dios.

Según nos lo presenta el Exodo (18,13), Moisés, por la autoridad de su misión divina y por el crédito de su persona, era el juez a quien concurría el pueblo con todos sus pleitos. Y el pobre caudillo se pasaba los días agobiado por el trabajo de oír la infinidad de prolijos alegatos antes de dar el correspondiente fallo. Al visitarle su suegro, le aconseja cambiar de conducta, y, obediente al consejo, *eligió entre todo el pueblo a hombres capaces, que puso sobre el pueblo, como jefes de millar, de centena, de cincuenta y de decena. Ellos juzgaban al pueblo en todo tiempo y llevaban a Moisés los asuntos graves, resolviendo por sí mismos todos los menores* [1].

¿Qué significa este acto de Moisés? Pues que Moisés encomendó a los jefes de las tribus y de las otras agrupaciones inferiores el entender en los negocios de los suyos, reservándose los asuntos más graves para él.

En suma, que en Israel es Moisés quien ejerce la autoridad suprema, aunque, a la verdad, mejor pudiéramos decir que es Dios mismo el verdadero caudillo de su pueblo por medio de Moisés. Como auxiliares para juzgar al pueblo y para ayudarle en el gobierno están los jueces subalternos. Tenemos, pues, aquí una monarquía, o mejor, una teocracia, templada por la aristocracia y la democracia, todo ello en beneficio del pueblo.

2. *Josué, a la cabeza de Israel.*—Cuando en el Deuteronomio (31,1.8) Moisés designa a Josué como sucesor suyo para introducir a Israel en Canaán y ponerle en posesión de la tierra a sus padres prometida, Josué recibe plenos poderes. Pero tampoco Josué está solo. Los *príncipes de la asamblea* aparecen en 9,15ss. para jurar la alianza con los gabaonitas, y *la misma asamblea de los hijos de Israel* es la que con Josué hace el reparto de la tierra a algunas tribus (18,1.10; 19,51). Otras veces Josué se ve rodeado de los ancianos, jefes, jueces y oficiales (8,33; 24,1). Aquí también tenemos la continuación de esa especie de monarquía, o dictadura paternal y teocrática, unida a la aristocracia y democracia tradicionales del pueblo.

3. *La época de los jueces.*—Esta visión cambia del todo en el libro de los Jueces. En su primer prólogo (1,1-25) el autor nos expone la situación de las tribus en Canaán, y de su relato sacamos en consecuencia que cada una obra por sí y que falta una autoridad soberana que imprima unidad a la conducta de todas las tribus (Iud. 1,1-36).

Es verdad que en el segundo prólogo (2,6; 3,6) el autor sagrado nos habla de Israel como de una unidad nacional; pero tal modo de concebir las cosas, calcado en la unidad étnica y religiosa del pueblo, no implica la unidad de gobierno, que tantas cosas nos fuerzan a negar [2].

Los jueces son personajes suscitados por Dios para librar esta o la otra región de las invasiones enemigas. Con el ascendiente que la victoria les concede, mantienen su autoridad sobre la región beneficiada, pero sin influencia ninguna sobre el resto del pueblo. A esta disgregación de las tribus se debe atribuir el triste hecho que se lamenta en Iud. 21,25: *En aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que bien le parecía.*

---

[1] Ex. 18,25s. Cf. Deut. 1,13ss.

[2] Iud. 5,13-18; 8,1ss.; 12,1ss.; 15,11ss.

4. *La monarquía de Saúl.*—La historia de Sansón, en el libro de los Jueces, nos presenta a los filisteos como los nuevos y más peligrosos enemigos de Israel. La necesidad de rechazar a estos nuevos enemigos dió origen a la monarquía de Saúl, que no logró reunir bajo su cetro todas las tribus de Israel.

5. *David, rey de Israel.*—El sucesor de Saúl fué David, hijo de Isaí, natural de Belén de Judá. Samuel le había ungido aún joven, como había ungido a Saúl. Logró lo que Saúl no pudo sino comenzar: rechazar a los filisteos, someter a los pueblos cananeos, que hasta entonces habían vivido independientes, y hacerse respetar de las naciones vecinas. La constitución que David dió a su reino parece haber respetado bastante la antigua organización de Israel, y así los jeques de las tribus y familias continuaron disfrutando del prestigio que antes tenían. Aún más, tal vez algunos se acrecieran al lado de la majestad real. El reinado de David y el de su hijo Salomón representan el apogeo de la historia de Israel.

La organización administrativa que dió Salomón a su reino y su gobierno de rey oriental durante cuarenta años debieron acabar del todo con la antigua constitución derivada de la vida nómada de Israel. La monarquía llegó a ser una monarquía absoluta; la democracia, que pudieran representar los jeques de las tribus, desapareció ante el poder de los oficiales reales, cada día más numerosos e investidos de mayor poder. En una cosa se debían diferenciar de los otros reinos: en la religión y en la posesión de una ley que representaba la voluntad de Dios, la cual no concedía al soberano los poderes casi divinos de que se creían investidos los monarcas orientales [4].

Pero la suntuosidad del gran rey se levantaba sobre una base muy ingrata al pueblo: los tributos, a que no estaba hecho, y los trabajos forzados, como los de Egipto, que conservaba en su memoria. Con el disgusto de estos gravámenes renació, si es que había muerto, el particularismo de las tribus, sobre todo la oposición a la tribu de Judá, y a la muerte de Salomón estalló la sublevación, que de tiempo atrás se había venido incubando.

Cosa de dos siglos vino a subsistir el reino del Norte, que en 721 fué trasplantado por los asirios a Oriente, donde quedó diluído en la masa de las naciones gentílicas.

6. *La perpetuidad de la dinastía davídica.*—Pero David había recibido la promesa de la perpetuidad de su casa sobre el trono de Jerusalén. Alguna vez la promesa estuvo a punto de disiparse; pero la providencia divina velaba sobre su cumplimiento, y la dinastía davídica perduró hasta que en 586 fué aniquilado el reino, destruída Jerusalén y el pueblo llevado en cautiverio a Babilonia.

Samaria nunca fué restaurada por las tribus que la habían fundado, las cuales no volvieron del cautiverio; pero Jerusalén y su templo lo fueron, según los oráculos de los profetas, que en variadas formas habían anunciado la restauración de Israel en torno a Jerusalén y a la dinastía de David. En adelante, judío vendrá a ser sinónimo de hebreo, de israelita.

Esta historia encierra un misterio. Yavé promete a David, en premio de su devoción por el arca de Dios, edificarle una casa. Y añade: *Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono, estable por la eternidad* (2 Sam. 7,11-16).

[4] DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu* III 558.1258s.

La dinastía davídica fué arrebatada, como el reino de Judá, por la tormenta caldea, desapareciendo de la vista de los hombres, pero no de la presencia de Dios. Los planes sobre Israel permanecieron firmes, no obstante estas tormentas, y unida a estos planes la dinastía davídica. En la época de la división, el profeta Amós, que dirige su palabra al reino del Norte en el momento de su mayor florecimiento, le dice: *A la espada perecerán todos los pecadores de mi pueblo, que dicen: No nos alcanzará la desdicha, no se nos acercará el mal.* Esto para los pecadores del pueblo de Yavé; mas para los justos, para el grano, que queda limpio en la criba, dice a continuación: *Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y la reedificaré como en los días antiguos* (Am. 9,8-11). El profeta Oseas, natural del reino del Norte, después de anunciar su cautiverio, añade: *Luego volverán los hijos de Israel y buscarán a Yavé, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a venir, temerosos, a Yavé y a sus bienes, al fin de los días.* Al fin de los días *es la plenitud de los tiempos*, que diría el apóstol San Pablo, el día en que a la justicia del Señor sucederá el de su misericordia, manifestada en el Mesías (Os. 3,4s.). Esta promesa se mantiene firme en los profetas siguientes.

La dinastía davídica subsiste, pero en la presencia de Dios, hasta su presentación al mundo, en la plenitud de los tiempos. Entonces será cuando el mensajero celeste anunciará a la Virgen el nacimiento de este vástago de David: *Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande, y será llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin* (Lc. 1,31-33).

Vemos por aquí cómo se enlazan el Antiguo y el Nuevo Testamento, y cómo el derecho constitucional, encarnado en un rey teocrático, nos lleva hasta el Mesías, que será también rey, pero no de un reino terrenal: *Mi reino no es de este mundo* (Io. 18,36).

II. El derecho civil privado

Santo Tomás condensa en este artículo el derecho procesal y el derecho civil del pueblo israelita, tal como se halla contenido en la ley. No hay que decir que este derecho está muy incompleto y que los hebreos habrán tenido que ampliarlo en el correr de los tiempos. Pero estas ampliaciones no entran en el plan del Angélico, pues no son la ley, aunque pretendan ser explicaciones de ella. No nos detendremos en explicar la multitud de leyes fragmentarias que nos ofrece el Pentateuco. La organización de la justicia queda en parte declarada al hablar del derecho constitucional.

El lugar en que los tribunales inferiores ejercían sus funciones eran las puertas de la ciudad, que eran, a la vez, los sitios de reunión del pueblo. El libro de Rut nos ofrece una pintura hermosa de cómo se realizaba (4,1ss.).

Espíritu de justicia.—La ley inculca el espíritu de justicia y el temor de Dios en los juicios. Dice el Levítico: *No hagas injusticia en tus juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia* (19,15.35). *No juzgáis en lugar de los hombres, sino en lugar de Yavé, que está cerca de vosotros, cuando sentenciáis.* A pesar de esto, los profetas nos dejan una impresión mala sobre

la justicia de los jueces de Israel. Oigamos a Isaías: *Tus príncipes son prevaricadores, compañeros de bandidos. Todos aman las dádivas y van tras de los presentes, no hacen justicia al huérfano, no tiene a ellos acceso la causa de la viuda* (1,23). En el mismo tono hablan contra la avaricia de los jueces Miqueas (3,11) y Ezequiel (22,12). Pero es sobre todo digno de mención el salmo 82, en que Yavé, como Juez soberano, sentado en medio de los dioses (ángeles), increpa a los jueces, diciendo:

¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente,
haciendo con los impíos acepción de personas?
Haced justicia al pobre, al huérfano;
tratad justamente el desvalido y al menesteroso.
Librad al pobre y al necesitado,
sacadle de las garras del impío.

Pero se hacen sordos a las palabras del Señor, que añade:

Pero no saben ni entienden, andan en tinieblas;
vacilan los cimientos todos de la tierra.
Yo dije: Sois dioses,
todos vosotros hijos del Altísimo.
Pero moriréis como hombres,
caeréis como cualquiera de los príncipes.

Por esto clama el salmista pidiendo remedio contra la injusticia reinante:

Levántate, ¡oh Dios! Juzga la tierra,
pues tuyas son todas las gentes.

Estas deficiencias de la justicia humana hacían más deseables los tiempos dichosos de la intervención de Dios por medio del Mesías.

Los profetas, considerando, de una parte, el ideal de la justicia, que veían expresado en la ley divina, y de otra las impurezas de la realidad que tenían presentes, levantaban sus ojos a los tiempos venideros, en que la justicia estaría en manos del futuro vástago de la dinastía davídica. Isaías, que ya desde el principio de sus oráculos tiene que echar en cara a los príncipes su amor a las dádivas, por las que niegan la justicia al huérfano y a la viuda (1,23), asegura que más adelante pondrá Dios jueces como eran antes y consejeros como al principio; que Jerusalén será llamada ciudad de justicia, ciudad fiel, y Sión redimida por la rectitud, y los conversos de ella por la justicia (1,26s.). Y del Niño que nos ha nacido, que llevará sobre sus hombros la soberanía, dice que consolidará el trono de David con el derecho y la justicia desde ahora para siempre jamás (9,6ss.). Y del mismo vástago de José, sobre quien reposará el Espíritu de Yavé, dice que *no juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra, y que herirá al tirano con los fallos de su boca, y con su aliento matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura... Y no habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yavé, como llenan las aguas el mar* (11,1-9).

III. El derecho que rige las relaciones con los extraños (a.3)

Santo Tomás dedica este tercer artículo a aquella porción de leyes que tienden a regular las relaciones de Israel con los extraños, primero en la paz, luego en la guerra. Se trata, pues, de lo que podemos llamar el derecho internacional hebreo, primero del derecho privado, luego del derecho de guerra.

A) Derecho privado

1. *Clasificación de personas.*—Empecemos por distinguir las diversas clases de personas extrañas al pueblo hebreo que señala la ley. Emplea ésta tres nombres, que tienen un sentido casi igual: *re'eh* o *re'a*, *ámit* y *aj*. El primero, en cualquiera de sus formas, significa prójimo y puede tener un sentido particular aplicable a solos los israelitas, a los parientes o amigos (Ex. 2,13). Tiene también un sentido más universal, significando cualquier ser humano, como en el decálogo [4]. *Amit*, de *am*, pueblo, es vocablo propio del Levítico, y significa en primer lugar el que es del mismo pueblo, el paisano (Lev. 25,15); pero también tiene una acepción más universal [5]. El vocablo *aj*, hermano, admite también una acepción más amplia, de cualquiera que esté unido por los vínculos de una alianza, de la sangre o por una circunstancia pasajera [6]. Otro término que aparece mucho en la ley es *ezraj*, indígena, natural de la tierra. Bajo este nombre deben entenderse, primero, los restos de los antiguos pobladores de Canaán, anteriores a los cananeos, que dieron nombre a la tierra. A ésos la Escritura denomina *zozim*, *zomzomim*, *refaim*, *enacim*, *enim*, etc. Estos pueblos, a pesar de su fiero aspecto y de sus construcciones ciclópeas, con que infundían espanto a los hebreos [7], debían de tener un culto religioso más humano que sus invasores cananeos. Pero la significación del vocablo no debe limitarse a estos aborígenes de Canaán; también se les deben agregar aquellos pueblos cananeos que se sometieron a Israel y quedaron en el país privados de independencia, de altares y posesiones, y sometidos a los hebreos [8]. El libro de los Jueces nos dice que Israel no pudo, o no quiso, destruir estos pueblos, contentándose con someterlos a tributo [9]. Todos ellos, despojados de su poder, fueron poco a poco incorporándose a Israel, como de ordinario ocurre entre la raza dominadora y la dominada de un país. Por otra parte, estos pueblos podrían prestar un gran servicio al pueblo hebreo, menos hecho a la vida agrícola que los moradores de Canaán.

Los patriarcas, emigrados del norte de la Siria para morar en Canaán, reciben el nombre de *ger*, y como tales se mueven de una parte a otra de la tierra con sus ganados. Canaán es para ellos la tierra de sus *peregrinaciones* (Gen. 17,8; 36,7). La ley habla también de los *ger*, que son los emigrados que dejan su tierra para venir a establecerse en Canaán. No vienen en grandes masas, de suerte que puedan comprometer la vida

[4] Ex. 20,16-17.
[5] Lev. 18,20; 24-19.
[6] Ex. 2,11; Gen. 29,4.
[7] Num. 13,29.33; Deut. 1,28.
[8] Ex. 23,23s.; 34,11s.
[9] Iud. 1,21.27-30.33.35.

de Israel, sino individualmente o en pequeños grupos, para poder ser asimilados por la población israelita.

El texto sagrado nos habla de un *vulgus promiscuum*, que salieron con los hebreos de Egipto. Eran estos pueblos de origen, por lo común, semita. Las relaciones contraídas en Egipto y estrechadas en la vida del desierto debieron de crear entre ellos y los hebros afinidades íntimas, llegando a veces a asimilarse totalmente a los hebreos. Al entrar los hijos de Israel en Canaán, la tierra prometida por el Dios de sus padres, mientras que éstos se consideraban en su patria, miraban a los otros como extraños, como emigrantes, que venían a morar en tierra no suya. En la misma condición debieron de vivir luego otros pueblos que se fueron introduciendo en Israel. Tales parecen ser los cereteos, peleteos [10], los jeteos [11], que desde la época de David ingresaban las filas del ejército israelita y hasta formaban la guardia real. Todos ellos acabaron por fundirse con la raza de Abrahán.

Vienen luego los *extranjeros*, en los que la ley distingue varias categorías. Es la primera *el tosab*, advenedizo, gentes pobres que venían a Israel en busca de trabajo en las labores del campo. Estas debían de ser las únicas relaciones que tenían con Israel, por donde la ley los asimila a los jornaleros (Ex. 12,45).

Los que la Escritura llama *nokré* o *noker*, extranjeros, eran individuos, por su origen y religión, extraños a Israel, venidos de país más remoto (Deut. 29,22) y llegados a Canaán para hacer negocio. Tales debían ser los fenicios, los arameos, los nabateos, pueblos que ejercían el comercio en todo el Oriente y que no tenían con Israel otras relaciones que las de sus intereses comerciales.

Fuera de estos *extranjeros* traficantes, que aparecían un día y luego desaparecían (Neh. 13,20), concede la ley especial interés a los cananeos, que en medio de Israel o en sus fronteras conservaban sus ciudades fuertes, su libertad y su religión, viniendo a constituir un peligro constante para la pacífica posesión de la tierra y para la pureza de la religión y de las costumbres israelitas. A éstos habrá que añadir los pueblos circunvecinos, como los filisteos, los idumeos, los amonitas y los moabitas, que vivían en relaciones análogas con Israel (Deut. 23,4ss.). Todos estos pueblos podían venir a formar la última categoría, la de los *enemigos*, cuando algún incidente despertaba los resentimientos tradicionales que existían entre ellos e Israel.

2. *Preceptos legales sobre el prójimo.*—Los preceptos del decálogo tienen un valor universal. La palabra *prójimo*, que en ellos figura varias veces, abarca a todos los hombres sin distinción. Otro tanto hemos de decir de la repetición de los mismos preceptos con sus ampliaciones, que se leen en el código de santidad (Lev. 19,11-16). Mas no podemos afirmar lo mismo de los dos versículos siguientes: *No aborrecerás a tu* HERMANO *en tu corazón; reprenderás a tu* PRÓJIMO, *pero no impondrás sobre él un pecado. No te vengarás ni guardarás rencor* CONTRA LOS HIJOS DE TU PUEBLO, *sino que* AMARÁS A TU PRÓJIMO COMO A TI MISMO. *Yo soy Yavé* (Lev. 19,17s.). Los primeros preceptos negativos son particulares, tienen por objeto *al hermano, al hijo de Israel*. El mandamiento del amor es también particular, y el *prójimo* en él no se extiende más de lo que se extiende el *hermano* o *israelita*. Todavía quiso la exegesis rabínica restringirlo más. Para los fariseos, el *prójimo* era sinónimo de *pariente*,

[10] 2 Sam. 8,18; 1 Reg. 1,38.44
[11] 2 Sam. 15,18.

amigo; por esto añadían al precepto del amor *aborrecerás a tu enemigo,* no creyendo que a éste se le pudiera dar el nombre de *prójimo* o de *hermano* (Mt. 5,43). Pero semejante interpretación es, sin duda, contraria a la letra de la ley. Y Jesucristo la condenó en el pasaje de San Mateo arriba citado.

3. *Los indígenas y los inmigrados.*—Después de los hebreos son los *indígenas* y los *inmigrados* por los que la ley muestra más simpatía. La razón estriba en que unos y otros vivían sometidos a Israel y no podían constituir un peligro serio para la nacionalidad y religión israelitas. Ni los indígenas, que habían aceptado la dominación hebrea, ni los *inmigrados,* que en pequeños grupos venían a pedir hospitalidad, tenían fuerza para sobreponerse a los israelitas ni ejercían sobre éstos tal influencia que les impusieran su cultura y su religión. Por eso el legislador viene a considerarlos casi de la misma condición que los hijos de Israel, con los cuales poco a poco se fueron fusionando.

En las diferentes disposiciones acerca de estos dos grupos se debe advertir una pequeña diferencia entre el Deuteronomio y los otros libros de la ley. En éstos, el *indígena* tiene el primer lugar en la consideración del legislador, y a él se asimila el *inmigrado;* en cambio, en el Deuteronomio, nunca el *indígena* se menciona, y el *inmigrado* se cuenta entre los pobres, huérfanos y viudas, que tan principal lugar ocupan en la legislación deuteronómica. Uno y otro están sujetos al mismo derecho penal que el israelita (Lev. 20,2; 24,16.22).

Igual principio rige en la vida religiosa. En efecto, tanto el *indígena* como el *inmigrado* son admitidos a la celebración de la Pascua, con tal que antes se circunciden [12]. Es ésta una gracia muy de notar, a causa de la significación religiosa y nacional de esta solemnidad. Igualmente se les admitía a celebrar la fiesta de los Tabernáculos (Lev. 20,42) y eran obligados a la observancia del descanso sabático y a celebrar la fiesta de la expiación nacional en el mes séptimo (Lev. 16,29).

Ya se puede colegir de lo dicho cuáles serán las disposiciones de la ley mosaica respecto de los indígenas e inmigrados en el orden social, cuando tan igualitaria se muestra en el orden religioso y penal. *Cuando un emigrante viniere a habitar en medio de vosotros, no le oprimáis; tratad al emigrante que habita en medio de vosotros como al indígena de en medio de vosotros, y* LE AMARÁS COMO A TI MISMO, *porque también vosotros fuisteis emigrados en el país de Egipto. Yo, Yavé, vuestro Dios* (Lev. 19,33s.).

Los inmigrados son incluídos en la categoría de los pobres de Israel, que la ley deuteronómica encomienda tanto a la misericordia del pueblo (Deut. 14,21). También les alcanza el beneficio del descanso dominical [13]. La ley prohibe asimismo darles a usura dinero o vituallas cuando se hallen en necesidades, igual que se prohibe hacer con el hebreo (Lev. 25, 35-37); y extiende a ellos los privilegios que la ley concede a los deudores israelitas. Estos no podían ser reducidos a esclavitud perpetua, y tampoco los indígenas e inmigrados, pues la ley establece formalmente que los siervos han de buscarlos entre los pueblos circunvecinos (Lev. 25,44ss.).

4. *Los advenedizos y extranjeros.*—Los *indígenas* e *inmigrantes* eran personas establecidas en Israel e incorporadas por la circuncisión al pueblo de Dios. No así los dos grupos que siguen. Estos eran extraños a\

[12] Ex. 12,19.48s.; Num. 9,14.
[13] Ex. 20,10; 23,12; Deut. 5,14.

pueblo, y sobre este principio se basan las normas jurídicas que los alcanzan. Era el *tosab*, advenedizo, el jornalero de los pueblos circunvecinos, que por temporadas venía a Israel en busca de trabajo, pero que no lograba arraigar en el pueblo de Israel (Lev. 25,40). Como jornalero y pobre, la ley le concede los derechos de los pobres: la parte en los frutos de la tierra en el año sabático (Lev. 25,6); pero, como extraño, no podrá tener parte en la solemnidad de la Pascua (Ex. 12,45). Reducido a servidumbre, será siervo perpetuo (Lev. 25,45) y, con mayor razón que el inmigrante, no podrá adquirir derecho perpetuo sobre los hebreos vendidos a él por deudas (Lev. 25,47). Se le concede, sin embargo, derecho de asilo en las ciudades de refugio para los casos señalados por la ley (Num. 35,15).

Los extranjeros, *noker* y *nokeri*, aparecen en la ley como de condición más alta. Se asemejan a los precedentes en ser extraños a Israel, y el legislador se ocupa más de ellos, sin duda por la mayor influencia que podrían tener en la vida del pueblo. No solamente no podían participar del banquete pascual (Ex. 12,43), pero ni siquiera ofrecer sacrificios en el santuario de Yavé, *porque sus ofrendas están manchadas* (Lev. 22,25). En cambio, pueden comer carne sin sangrar, y por eso se les puede vender una bestia muerta (Deut. 14,21). Estas disposiciones demuestran que estos extranjeros no formaban parte de la sociedad israelita. Por esta razón, la ley miraba a impedir que de modo alguno tuviesen dominio sobre el pueblo de Israel ni aun se mezclaran con él. El texto acerca de la monarquía prohibe que un extranjero sea constituído rey sobre el pueblo elegido (Deut. 17,15), y más rigurosamente veda las uniones matrimoniales con los extranjeros (Ex. 34,15s.). Asimismo, les niega la ley el derecho de adquirir propiedad sobre los siervos hebreos, autorizando su rescate por quienquiera que sea (Lev. 25,47). En cambio, permite que se le dé a interés (Deut. 23,20); lo cual no debe maravillar si se tiene en cuenta que estos extranjeros no eran indigentes, sino negociantes que fácilmente se convertían en explotadores del pueblo (Prov. 5,9s.; Eccl. 6,2).

La suma de las páginas que preceden se divide en dos capítulos: el primero trata de aquellos pueblos que la ley considera incorporados a Israel. A éstos aplica el principio del amor del prójimo, que el legislador había impuesto al pueblo de Yavé. Este principio se funda en la comunidad de sangre y en la unidad de religión, los dos lazos más poderosos de la vida social. Varias veces hemos hecho mención del poder que tiene la adopción en las tribus árabes, haciendo a los adoptados *samawy* y *damawy*, del mismo nombre y de la misma sangre que los adoptantes [14].

5. *El mesianismo.*—Muchas veces hemos repetido el principio de Santo Tomás de que la ley es preparación y figura del Evangelio. Los profetas, que llevaban muy impresa en el alma la ley de Dios y sentían a par de muerte que el pueblo no ajustara a ella su vida, se consolaban de esta pena contemplando los días venturosos en que Dios reinaría plenamente sobre Israel. Comenzará el Señor perdonando los pecados de su pueblo y purificándolo de todas sus impurezas [15]; infundirá en sus corazones un espíritu nuevo y hará que todos le conozcan y le amen (Ier. 31,33s.). De aquí vendrá que la ciudad de Jerusalén será de verdad la ciudad santa (Is. 48,2; 52,1). Por sus calles no pasará jamás el incircunciso y el impuro (Is. 35,8; 52,1); los caminos que a ella conducen son también santos.

[14] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* 25.115.
[15] Ier. 31,34; 33,8; 50,20.

B) La guerra en la historia humana

1. *Causas de la guerra.*—Al crear Dios la primera pareja humana, los bendijo diciendo: *Creced, multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuanto vive y se mueve sobre la tierra* (Gen. 1,28). A medida que el hombre se fué multiplicando y se convirtieron los familiares en tribus y las tribus en naciones, vinieron a encontrarse varias en el mismo territorio, acomodándose a vivir juntos o entablando una lucha a muerte por la posesión exclusiva de la región. Es natural que, cuando en un territorio determinado crece la población y encuentra difícil el vivir con los medios que aquél les ofrece, vengan las emigraciones de los pueblos en busca de nuevo asiento, y si dan con una región que por sus condiciones los atrae, se lanzan sobre ella apoyados en el derecho de su necesidad y de su fuerza. Tal es la historia de las invasiones, origen a veces de guerras prolongadas.

La historia actual nos presenta el mismo problema en otra forma. Hay naciones especialmente prolíficas que no pueden hallar medios suficientes de vida dentro del territorio que ocupan. De ahí la necesidad de ampliar por la conquista su territorio o de buscar por la emigración lo que no hallan en el suelo patrio. Esto se logra sin derramamiento de sangre; aquello produce guerras sangrientas.

Otra forma del mismo problema es la lucha social. Por causas históricas, una pequeña porción se hizo dueña del territorio o de la riqueza nacional, quedando el resto privado de su aprovechamiento. Por fin viene la lucha, que podrá revestir variadas formas hasta que de algún modo se resuelva el conflicto y los que nada tenían alcancen, por un camino o por otro, medios de vida.

Estos son los casos en que la guerra parece estar justificada. Pero hay otros muchos en que la guerra obedece a satisfacer ambiciones de imperio en los pueblos o en los soberanos.

2. *La crudeza de la guerra.*—Lo que hay más triste en este hecho de la guerra es el modo de llevarlo a cabo. Animados por el ansia de vencer, los contendientes emplean todos los medios que tienen a su alcance y no ponen límite a su furor, no perdonando a nadie ni a nada.

Todavía hay una cosa que agrava este furor guerrero con la pretensión de santificarlo; es la pretendida participación de los dioses en la guerra. Estos se interesan por los pueblos que los honran; ellos mismos salen a campaña al frente de su pueblo con el deseo de mostrar su poder, dando la victoria a los suyos. Cuando los egipcios, los asirios, los caldeos y hasta los moabitas, como los griegos y los romanos, parten a campaña, llevan consigo las imágenes de sus dioses; llevan sus oráculos, que les prometen la victoria, y de una y otra parte se combate con furor, porque creen que sus dioses son más poderosos que los contrarios. Y cuando han obtenido la victoria, las vidas de sus enemigos y sus ciudades son destruídas en obsequio de los dioses vencedores. Esto, cuando semejante holocausto no es exigido por los dioses mismos. Oigamos lo que nos cuenta el pequeño rey de Moab, Mesa, que combate por su independencia contra Israel: «El rey de Israel había edificado a Aterot. Yo combatí contra la ciudad, la tomé y maté a todo su pueblo. Espectáculo para Camos y para Moab». El altar de la ciudad y los enseres del santuario los arrastra ante su dios Camos, que le dice: «Ve y toma a Nebó sobre

Israel. Y partí de noche y combatí contra la ciudad desde la aurora hasta el mediodía, y la tomé. No dejé un viviente: siete mil hombres y jóvenes, mujeres doncellas y esclavos, porque yo los había ofrecido en *herem* a Astarté-Camos». He aquí a los dioses convertidos en favorecedores del furor bestial de los hombres.

3. *El caso de Israel.*—Veamos ahora lo que nos dice la historia de Israel. Obedeciendo a los planes divinos y cumpliendo, a la vez, una ley histórica, los patriarcas invaden pacíficamente Canaán, todavía poco poblado, y viven allí su vida nómada en paz con los pueblos sedentarios que les habían precedido. La necesidad los lleva, como a tantos otros, a las fértiles llanuras del Nilo, donde se multiplican. Pero, no pudiendo desenvolverse libremente, sienten la necesidad de abandonar la tierra donde tanto tiempo habían vivido felices. Salidos de Egipto, se encuentran con el desierto, que no les ofrece medios de vida a ellos, que estaban hechos a la abundancia de Egipto. La tierra de Canaán, habitada antes por sus padres, se presentaba a sus ojos ocupada por pueblos débiles, careciendo de unidad. Y tiene lugar la invasión. Esta tiene dos partes. Primeramente se apoderaron de la Transjordania, que debió parecerles muy buena por la riqueza de sus pastos, y en ella asentaron varias tribus de Israel (Num. 21,25-35). Cuando luego entraron en Canaán, la primera ciudad por ellos ocupada, Jericó, fué entregada al anatema. Militarmente considerada, esta conducta tenía por objeto sembrar el pánico entre las otras ciudades cananeas, facilitando la rendición o la conquista.

Los cananeos del mediodía se confederan para resistir a los invasores, pero son vencidos en Gabaón. Cinco reyes huyen y se refugian en la caverna de Maceda. Allí los encerró Josué para que no escaparan. Después hizo darles muerte y colgó sus cadáveres en cinco árboles, donde estuvieron colgados hasta la tarde (Ios. 10,16-26). Resumiendo la campaña del mediodía, nos dice el texto: *Josué batió toda la tierra, la montaña, el mediodía, los llanos y las pendientes, con todos sus reyes, sin dejar escapar a nadie y dando el anatema a todo viviente* (10,40).

La misma conducta observó el caudillo israelita en la campaña del Norte, vencidos los cananeos junto al lago Merón (Ios. 11,12-15). Por fin, resumiendo la obra de Josué, dice el texto: *No hubo ciudad que hiciese paces con los hijos de Israel, fuera de los jeveos, que habitaban en Gabaón; todas las tomaron por fuerza de armas, porque era designio de Yavé que estos pueblos endureciesen su corazón en hacer la guerra a Israel, para que Israel les diese el anatema, sin tener de ellos misericordia, y los destruyera, como Yavé se lo había mandado a Moisés* (11,19-20).

Si quisiéramos ahora continuar la historia de Israel bajo los jueces y la monarquía, veríamos que su modo de conducirse en la guerra no se distingue, o se distingue muy poco, de las normas seguidas por los pueblos vecinos. Bastará como ejemplo la conducta de David durante su estancia entre los filisteos (1 Sam. 27,7-11).

¿Qué juicio formaban de esta barbarie guerrera los profetas de Dios, pregoneros de su justicia? Amós, en el capítulo primero de sus oráculos, nos lo dice al anunciar el juicio de Yavé sobre Damasco, Gaza, Edom y Ammón.

4. *Yavé, legislador sobre la guerra en Israel.*—Todo esto es grave; pero lo es más cuando consideramos que, igual que en los otros pueblos, Yavé, el Dios de Israel, su pueblo elegido, su heredad, se nos presenta conduciéndose igual que los otros dioses. Marcha a la cabeza del ejército

israelita y le promete la victoria sobre sus enemigos; y el pueblo le ofrece la porción más escogida del botín. El mismo pueblo, para ganar su favor, le promete el *jerem* o anatema de las ciudades que intenta conquistar. Aún más: Yavé mismo exige este obsequio de algunas ciudades, como Jericó, en las cuales no se perdonará a ser viviente y las ciudades serán entregadas a las llamas. Este anatema general se pronuncia contra los pueblos cananeos, cuya tierra habría de ocupar Israel. Es claro que en muchos pasajes semejante anatema mira a los santuarios, cuyos dioses, cipos, aseras, altares, condena a la destrucción por razones que son obvias.

De los habitantes de Canaán dice a veces el texto que Dios los arrojará ante Israel, sin duda para que le dejen la tierra libre. Pero a veces el anatema se extiende a todos los moradores de Canaán. El Deuteronomio es explícito en este punto al determinar las leyes de la guerra. Al dirigirse contra una ciudad comenzarán por ofrecerle la paz, y, si se rinde, la someterán a tributo. En caso contrario le harán la guerra hasta tomarla, y entonces pasarán a cuchillo a todos los hombres. Los demás, mujeres y niños, lo mismo que los ganados, serán contados como botín. Esto, si se trata de las ciudades lejanas; porque a los comprendidos en las tierras que Dios prometió a Israel por heredad, *no dejarás con vida nada de cuanto respira; darás el anatema a esos pueblos: los jeteos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, como Yavé, tu Dios, te ha mandado, para que no aprendáis a imitar las aberraciones a que esas gentes se entregan para con sus dioses y no pequéis contra Yavé, vuestro Dios* (Deut. 20,15-18).

En la historia posterior a la conquista, el libro primero de Samuel nos ofrece el caso singular de Amalec, a quien se condena al anatema, no dejando de él ni hombres, ni mujeres, ni niños (aun de pecho), ni bueyes, ni ovejas, ni camellos, ni asnos (15,3ss.). La causa nos la da el Deuteronomio (25,17s.): porque siglos antes, al salir de Egipto, se echó sobre los rezagados.

5. *El problema moral.*—Esto implica un grave problema de orden moral. ¿Será posible que semejante legislación venga del cielo? Cuando en el capítulo 18 del Génesis leemos en qué manera condesciende Yavé con las súplicas de Abrahán en favor de los moradores de Sodoma, cuyos vicios claman a Dios pidiendo castigo, no podemos menos de reconocer que tales palabras son una consoladora revelación de la misericordia de Yavé. Igual hemos de decir cuando oímos a Yavé mismo declarar a Moisés el sentido que encierra su nombre: misericordia hasta la milésima generación, y justicia, sólo hasta la tercera y cuarta. Cuando repetimos las palabras del salmo litánico: *Porque es eterna su misericordia*, sentimos en ellas un preludio de las otras de San Juan: *Dios es caridad* (1 Io. 4,8). Pero cuando leemos esas órdenes de exterminio contra pueblos enteros, nos viene al pensamiento la idea de si Yavé intentaría con esto aprobar la barbarie guerrera de los antiguos y habituar a su pueblo a ejercer tales actos. Pero al instante nos viene a la mente la palabra de San Pablo: *Absit.* Una y otra cosa nos parecen indignas de la bondad de Dios. El problema tiene varias soluciones.

1.ª Los profetas nos declaran el proceder de Dios cuando quiere ejercer su justicia contra Israel o contra las otras naciones. El, en cuyas manos están todos los pueblos, levanta su bandera sobre los altos montes y concentra sus ejércitos, *consagrados* por El para la ejecución de sus sentencias (Is. 13,1ss.). Así, llama a los asirios para castigar los pecados

de Israel (Is. 10,5ss.) y convoca más tarde a *su siervo Nabucodonosor* y a *su ungido Ciro* con el mismo fin de ejecutar su justicia. Nadie ve en esto una orden comunicada por divina revelación, sino una ley de la Providencia, que se sirve de unos pueblos para ejercer su justicia sobre otros, pero reservándose luego el derecho de castigar a los instrumentos de su justicia, por cuanto en esto no miraron a cumplir la voluntad de Dios, sino a satisfacer sus ambiciones de imperio o sus deseos de venganza. Indudablemente que es ésta una concepción muy alta y digna de la grandeza de Dios y del espíritu de sus profetas.

2.ª Pero ese otro modo de ejecutar la justicia no parece propio de la condición de Dios. Tengamos, sin embargo, presente que aquí Yavé acomoda la ejecución de su justicia a la condición de los ministros de ella; es un caso más de la *sincatabasis* o condescendencia que Dios guarda en el gobierno de los hombres, y más que nada en la legislación mosaica y en el gobierno de su pueblo elegido. Para elevarle hasta El, empieza por abajarse El hasta ellos. No olvidemos las palabras del Salvador a propósito del repudio: *Por la dureza de vuestro corazón os concedió Moisés la facultad de dar libelo de repudio a vuestras esposas* (Mt. 19,8).

3.ª Tampoco hemos de olvidar que la historia bíblica, como toda historia de los pueblos antiguos, es una historia divina, en cuanto va regida por los dioses. Estos dan sus leyes a los pueblos, y los reyes no osan hacer cosa importante sin consultar a sus dioses, sobre todo en la guerra, y con ello justificaban los atropellos cometidos por los vencedores. Asur aprobaba cuanto sus ejércitos ejecutaban para someter a los que contra su pueblo se habían rebelado. Mesa, rey de Moab, comete los mayores atropellos contra Israel por orden de Camos. Sin poner en duda la revelación divina otorgada por Dios a Israel y la especial providencia sobre el pueblo mesiánico, todavía podemos aplicar en muy buena parte a la historia de Israel la ley general de la historia antigua. Eso de los mandatos de Dios es un género literario inspirado en la mentalidad semita.

4.ª Finalmente, recordando el progreso de la legislación religiosa de los pueblos antiguos y que en el curso de los siglos se va corrigiendo la ley mosaica y la consiguiente redacción de los diversos códigos, no podemos negar la tesis de la composición del Deuteronomio en una época en que ya la conquista de Canaán estaba consumada. De aquí se deduce una regla para interpretación de esta porción de ley mosaica, a saber, que la intención del autor sagrado, más que a reglamentar la conquista, mira a infundir en el ánimo del pueblo el horror a los cultos idolátricos, que Dios había tan rigurosamente castigado en los habitantes de Canaán. Bien conocida es la tendencia del pueblo hebreo a la idolatría durante la época de la monarquía hasta la vuelta del cautiverio. No nos dejemos llevar de nuestra idea de *ley*. La *Tora* es algo más que ley; es doctrina, enseñanza, expuestas en nuestro caso en forma de ley, sin la intención, por parte del autor sagrado, de dar una ley propiamente tal. El capítulo tercero del Deuteronomio nos ofrece una confirmación de esto mismo. ¿Cómo podemos dar un sentido preceptivo a lo que allí se ordena sobre la represión de la idolatría, cuando reyes, príncipes y pueblo caían de continuo en semejante delito? Pero estas que parecen ordenaciones dadas en nombre de Dios expresaban bien la gravedad del pecado.

6. *La paz mesiánica.*—La crudeza de la guerra hacía más estimable la paz. Recordemos que el antiguo saludo de los hebreos, como el de los árabes hoy, es éste: «La paz sea contigo». Se comprende que los profe-

tas hablaran del reino mesiánico de paz y que uno de los nombres más gloriosos del Mesías sea este de Príncipe de la paz. Por esto los ángeles anuncian el nacimiento del Salvador con la alegre nueva: *En la tierra, paz a los hombres de buena voluntad.*

Pero esta paz no es una paz externa, impuesta y sostenida por la fuerza de las armas; *la paz será obra de la justicia, y el fruto de la justicia, el reposo y la seguridad para siempre. Mi pueblo habitará en morada de paz, en habitación de seguridad, en asilo de reposo* (Is. 32,17s.). Y en otra parte dice el mismo Dios hablando por su profeta con Jerusalén: *Todos los hijos serán adoctrinados por Yavé y gozarán de mucha paz. Serás fundada sobre la justicia y estará lejos de ti la opresión* (54,13). Y más adelante promete darle *por magistrados la paz y por soberano la justicia. No se hablará ya de injusticia en tu tierra, de saqueo y de ruina en tu territorio...* (60,17s.).

Si ahora queremos entender el hondo sentido de todas estas promesas que el Espíritu Santo inspiraba a sus profetas, empecemos por recordar las palabras del divino Maestro, que dicen: *No penséis que he venido a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa* (Mt. 10,34-36). Esto por lo que mira a la paz exterior, lo primero que suenan las palabras de los profetas. Pero cuanto a la paz interior, que no son capaces de perturbar todos los accidentes exteriores, dice Jesús: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios* (Mt. 5,9). Es que Dios es Dios de paz (Rom. 15,33; 16,20), y el Hijo de Dios vino a este mundo para traernos la paz (Eph. 2,14ss.). Por eso, al despedirse definitivamente de sus discípulos les decía: *Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo* (Io. 14,27). La paz que Cristo dejó a todos los suyos es fruto de la doble caridad de Dios y del prójimo, y el que en esta caridad vive no siente turbación; goza de aquella paz que supera todo conocimiento humano (Phil. 4,7), que los mundanos no alcanzan a entender, pero que los siervos de Dios gozan en lo íntimo de su corazón, en que está el reino de Dios, que es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom. 14,17).

IV. El derecho familiar de Israel (a.4)

1. *El matrimonio.*—Es la sociedad doméstica la célula que da origen, conserva y hace crecer las naciones. En ella nace el hombre, en ella se cría, en ella vive y en ella, finalmente, muere. Esta sociedad tiene por base el matrimonio. El matrimonio tuvo su origen en el paraíso. Cuando Dios crió al hombre a su imagen y semejanza para que dominase sobre el resto de la creación, dice el texto sagrado que los creó varón y hembra, que es como decir que los creó tales que pudieran realizar aquella bendición: *Creced y multiplicaos y llenad la tierra* (Gen. 1,28). Y, contándonos en otra forma el mismo suceso, nos dice el sagrado texto que creó Dios a Adán y formó a Eva de Adán, que al verla exclamó: *Esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos.* Y añade el texto: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se juntará con su mujer.* La moderna etnología, inspirada en el evolucionismo materialista, ha querido hacer derivar el matrimonio de la unión temporal que tienen ciertas especies de animales para la procreación de su prole. Nuevos ha-

llazgos de la ciencia nos han venido a mostrar tribus numerosas de los que llaman primitivos. Esas tribus no sólo conocen al Dios único, creador del cielo y de la tierra, legislador y juez de la humanidad, sino que viven en el matrimonio monogámico e indisoluble, tal como la Biblia nos dice haberlo instituído Dios desde el principio. Santo Tomás dedica a la vida familiar el último artículo consagrado al derecho de la ley mosaica. Y, a la verdad, si esta ley nos muestra grandes progresos sobre lo que podemos llamar régimen primitivo de la humanidad, pero también nos revela graves retrocesos, que la ley no corrige, aunque prepare el camino para la corrección.

2. *Los esponsales.*—En la ley antigua era ordinario que el matrimonio fuera precedido de los esponsales. En Israel, como entre los actuales nómadas de la región de Moab, el matrimonio se hace por compra de la novia mediante el *mohar*. Es, pues, un contrato en el cual, cuando se trata de novios jóvenes, intervienen sólo los padres de ellos. Este contrato tiene varias etapas, y una de ellas es la promesa de matrimonio una vez concertada la cantidad del *mohar*, hasta que se hace la entrega de éste y se celebra la solemnidad nupcial. En la historia de los primeros patriarcas echamos de ver que en esta materia se atenían al derecho babilónico.

La fuerza jurídica de los esponsales entre los hebreos lo entendemos de dos disposiciones de la ley. La primera, que la falta de la joven desposada es considerada como adulterio y castigada con la muerte. La segunda, que las relaciones con el novio equivalen a la solemnidad del matrimonio (Deut. 22,22ss.).

3. *Impedimentos del matrimonio.*—En el Génesis echamos ya de ver la aversión de los patriarcas a tomar mujer fuera de su parentela. Abrahán envía a su criado a Siria en busca de una novia para su hijo Isaac (Gen. 24,1ss.; 34,1ss.). Esto se estableció como ley en Israel.

Pero la insistencia del legislador en inculcarla significa que la ley se traspasaba con frecuencia, con las consecuencias naturales [14]. En los libros de Esdras y Nehemías tenemos la prueba del rigor con que se implantó esta ley después de la restauración de Jerusalén (Neh. 13,1s.; Esd. 9-10).

4. *Poligamia.*—Según la Escritura, fué Lamec el primero en introducir la poligamia (Gen. 4,19). La ley de Hammurabi, que, según dejamos dicho, concede a la mujer un trato digno en la casa, asienta el principio de la monogamia, y sólo en caso de esterilidad o enfermedad de la mujer concede al marido tomar una concubina, que será su mujer legítima, aunque de inferior condición. Aun en estos casos, la mujer podrá evitarse el disgusto de una competidora entregando al marido una esclava suya (a.144-147).

Estos artículos nos explican la vida conyugal de los patriarcas. Sara, estéril, entrega a su marido la esclava Agar, que satisfaga los naturales deseos del patriarca de tener descendencia; y como Agar, al verse madre, se levanta contra su señora, ésta la castiga y trata como esclava suya.

En las bodas de Jacob no se ve igualmente observada la ley babilónica. Efectivamente, aquí tenemos no una, sino dos esposas; pero cada una recibe de su padre como obsequio de boda una esclava, que la señora entrega a su marido cuando siente agotada su fecundidad o carece de ella.

---

[14] Ex. 34,16; Num. 25,1; Deut. 7,3; Iud. 3,5; 14,7.

El caso de Jacob es una señal de que en Israel estaba autorizada la poligamia formal, o sea la posesión de muchas esposas. Parece que este vicio de la vida matrimonial desapareció después de la cautividad, tal vez bajo la influencia caldea primero, y luego, bajo la griega. Es fácil notar la poca simpatía que la poligamia encuentra en los autores sagrados. En la tienda de Abrahán, la poligamia produce la discordia; igual en la de Jacob; las mujeres de Elcana no gozan de mucha paz, y las desgracias familiares de David tuvieron su principal origen en la poligamia. Sin duda que su abolición representa un progreso grande en la vida moral de Israel. Sobre la justificación histórica de la poligamia disertó mucho San Agustín contra los maniqueos [17].

5. *Repudio.*—Es otra de las taras de la institución matrimonial en el pueblo hebreo. No hay que pensar que ésta haya bajado del cielo; más bien hemos de creer que tuvo origen en los bajos fondos de la naturaleza humana. Dada la condición de la mujer en la sociedad antigua, sólo el varón tenía derecho a disolver el matrimonio; a la mujer no le quedaba otra suerte que la de someterse al juicio o a los caprichos del marido, el señor. La ley de Hammurabi autoriza el repudio, pero procura condicionarlo y atender a remediar sus consecuencias (a.137 139 148s.).

La ley del Deuteronomio tiende a coartar el repudio (24,1-4). La ley no lo introduce, antes supone que existe!

El libelo de repudio es sólo un atestado de que la mujer está libre y puede casarse con otro. Pero tiene, además, otro sentido más importante. En Israel no todos sabían escribir. Los que sabían eran llamados *escribas*, como si dijéramos *doctores*. Exigir la intervención de un escriba era dar lugar a la reflexión y llamar a un varón discreto y de autoridad para que tratara de establecer la concordia y evitar el repudio.

6. *El levirato.*—Cuando el matrimonio se realiza por compra de la mujer, el marido la considera como propiedad suya, y, al morir él, hacen igual los herederos. En el derecho hitita, la viuda es considerada como propiedad de la familia del marido difunto, y la tomará un cuñado, y si éste muere, otro cuñado (a.193). Lo mismo ocurre en la legislación asiria [18]. También entre los beduínos del desierto reina la misma norma [19]. En Israel, el levirato, tal como lo conocemos por la Escritura, obedecía a un principio más noble: el de dar descendencia al difunto que hubiera muerto sin ella. Así se nos ofrece en el Génesis: *Er, primogénito de Judá, fué malo a los ojos de Yavé, y Yavé le mató. Entonces dijo Judá a Onán: Entra a la mujer de tu hermano y tómala, como cuñado que eres, para suscitar prole a tu hermano. Pero Onán, sabiendo que la prole no sería suya, cuando entraba a la mujer de su hermano, derramaba en tierra para no dar prole a su hermano* (Gen. 38,7-9). El Deuteronomio (25,5-10) nos da la regla del levirato, y la historia de Rut nos pone ante los ojos la forma de ponerlo en ejecución.

7. *Los hijos.*—Nada más extraño a la mentalidad del antiguo semita que el miedo de una familia numerosa. Muy al contrario, el hombre se cree feliz cuando se ve rodeado de muchos hijos, y una de las causas de la poligamia es el deseo de una numerosa prole. Para la mujer no hay mayor desgracia que la esterilidad; en cambio, es dichosa cuando da a su marido muchos hijos [20]. La ley ofrece al buen israelita la bendición de

[17] *Contra Faustum* XXII 47; *Confessiones* III 7.; *De bono coniugale* 17.
[18] Rev. Biblique (1935) 37.
[19] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* 48.
[20] JAUSSEN, *Les coutumes des arabes* 14.

una familia numerosa, y el salmista celebra la felicidad del varón justo, *cuya mujer será como fructífera parra en su casa; sus hijos, como renuevos de olivo en derredor de su mesa* (128,3).

En la antigua legislación griega y romana, el hijo no alcanzaba la mayoría de edad mientras viviera su padre, y a la muerte de éste era el primogénito el heredero de toda su autoridad sobre las personas y sobre los bienes de la familia [21].

Según el primitivo régimen de Israel, el primogénito tenía preferencia sobre sus hermanos, y parece que podía el padre conferir los derechos de tal al hijo por quien tuviera preferencia. Esto nos indicaría el acto de Jacob declarando primogénito a Efraím con preferencia a Manasés (Gen. 49,4). Pero la ley deuteronómica, respetando y concretando los derechos del primogénito, quita al padre el arbitrio de señalar quién ha de recibir esos derechos, como cosa expuesta a causar graves perturbaciones entre los hijos (21,15-17).

8. *Los esclavos.*—Fué la esclavitud una de las grandes plagas de la sociedad antigua, así en Oriente como en Occidente. La vida económica estaba basada sobre la servidumbre de una buena parte de la humanidad en provecho de la otra. La ley hebrea adolece del mismo mal que las de los otros pueblos. Sin embargo, aunque admite la esclavitud, no impone la misma condición a los esclavos que los otros pueblos.

Por de pronto, distingue la ley entre el esclavo hebreo y el extranjero. Oigamos al legislador: *Si compras un siervo* HEBREO, *te servirá seis años y al séptimo saldrá libre, sin pagar nada. Si entró solo, solo saldrá. Si con mujer, saldrá con él su mujer. Si el amo le dió mujer y ésta le dió hijos, la mujer y los hijos serán del amo, y él saldrá solo* (Ex. 21,2-4). Pero el amor de la familia le llevará a preferir la servidumbre perpetua a la separación de los suyos.

El origen primero de la servidumbre es la pobreza. *Si uno de tus hermanos, un hebreo o una hebrea, se te vende, te servirá seis años; pero al séptimo le despedirás libre de tu casa, y, al despedirle libre, no le mandarás vacío, sino que le darás algo de tu ganado, de tu era y de tu lagar, haciéndole partícipante de los bienes con que Yavé, tu Dios, te bendice a ti.* La historia nos dice que el interés egoísta de los ricos era más poderoso que su generosidad con sus siervos hebreos (Ier. 34,8-17; Neh. 5,1ss.).

¿Qué sentido histórico tiene este episodio? ¿Significa un hecho singular o algo ordinario en la vida de Israel? En este último caso, la ley, tan humana, quedaría abolida por la avaricia de los ricos de Israel.

Mirando a la dignidad del pueblo de Yavé, la ley autoriza el rescate de un hebreo que caiga bajo la servidumbre de un extranjero en el territorio de Israel. Un pariente cualquiera tendrá derecho a rescatarlo, y el precio se calculará según el número de años que queden hasta el de jubileo, pues en ese año el siervo quedaría libre (Lev. 25,47-55).

Fuera de esto, la misma ley otorgaba más amplias facultades a los israelitas para hacerse con siervos extranjeros (Lev. 25,44-46). Circuncidados, estos siervos podían tomar parte en la vida religiosa de Israel, en la Pascua y en todas las demás solemnidades, igual que los israelitas [22]. En el derecho penal hebreo, lo mismo que en las otras legislaciones antiguas, el siervo nunca vale tanto como el libre.

---

[21] FUSTEL DE COULANGE, *La cité antique* 366.
[22] Ex. 12,43-... ; Deut. 12,12.18; 16,11-14.

9. *El matrimonio.*—Entre las muchas imágenes que los profetas emplean para expresar las relaciones de Dios con su pueblo, es la más usual la del matrimonio. Yavé se declara el marido de Israel, marido celoso de su honor. Israel es la esposa de Yavé, esposa acusada con frecuencia de infidelidad. Son particularmente Oseas y Ezequiel los que más usan de esta imagen. Para ellos, los pecados de idolatría de Israel son otras tantas infidelidades, adulterios, contra Yavé (Os. 2,2-5).

Dos largos capítulos dedica el profeta Ezequiel a contarnos la historia del pueblo, bajo esta misma imagen, y lo hace con una crudeza que maravilla (16,23). Pero, al fin, llegará un día en que la esposa infiel volverá arrepentida a su marido, que la recibirá con amor. Corresponde esto a los tiempos mesiánicos, y es el Cantar de los Cantares el que nos pinta las relaciones de Yavé con Israel en estos felices tiempos. La esposa, antes tan libre y dada a amantes extraños, repetirá aquellas palabras: *Mi esposo para mí y yo para él;* palabras que expresan en lenguaje de amor aquellas otras tan repetidas de los profetas: *Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.* Tales serán los tiempos felices del mesianismo, cuya realización nos declaran San Pablo (Eph. 5,23-25) y San Juan (Apoc. 21,1ss.).

Veamos ahora estos misterios divinos tal como nos los ofrece el Nuevo Testamento. «Cristo—dice San Pablo—, cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo, amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela a sí glorioso, sin mancha, o arruga, o cosa semejante, sino santa e intachable» (Eph. 5,23-25).

CUESTION 105

(In quatuor articulos divisa)

De ratione iudicialium praeceptorum

De la razón de los preceptos judiciales

Deinde considerandum est de ratione iudicialium praeceptorum (cf. q.101 introd.).

Et circa hoc quaerantur quatuor.

Primo: de ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes.

Secundo: de his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem.

Tertio: de his quae pertinent ad extraneos.

Quarto: de his quae pertinent ad domesticam conversationem.

Ahora hemos de tratar de la razón de los preceptos judiciales, y sobre esto preguntamos cuatro cosas:

Primera: la razón de los preceptos judiciales que tratan de los príncipes.

Segunda: de los que tratan de la convivencia de los ciudadanos entre sí.

Tercera: de los que miran a los extraños.

Cuarta: de los que tocan a la vida doméstica.

ARTICULO 1

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit

Si la ley vieja ordenó convenientemente lo que toca a los príncipes

Dificultades. No parece que esté bien lo que la ley ordenaba sobre los príncipes.

1. Como el Filósofo dice en su "Política", "el buen régimen del pueblo depende principalmente de la suprema magistratura". Pero en la ley nada se encuentra sobre la institución de la suprema magistratura y sí sólo de los magistrados inferiores: primero en Ex. 18,21: "Escoge de todo el pueblo varones discretos", etc.; y en Num. 11,16: "Elígeme setenta varones de los ancianos de Israel"; y en Deut. 1,13: "Elegid de vuestras tribus varones sabios e inteligentes". Luego no está suficientemente provisto en la ley vieja lo tocante a los magistrados del pueblo.

2. "De los perfectos es obrar con perfección", como dice Platón. Pero el régimen perfecto de una ciudad o de un pueblo está en ser gobernada por un rey, porque el reino es el que mejor reproduce el régimen divino, en el que un Dios gobierna el mundo desde el principio. Luego la ley debió instituir un príncipe sobre el pueblo y no dejar esto a su albedrío, como aparece por Deut. 17,14: "Cuando digas: Voy a poner sobre mí un rey como lo tienen todas las naciones..., lo pondrás".

3. Se dice en Mt. 12,25: "Todo reino en sí dividido será desolado", cosa que confirma la historia del pueblo israelita, en el que la división del reino fué causa de su destrucción. Pero la ley debe mirar a lo que toca a la salud pública; luego la ley debió prohibir la división en dos reinos, y menos debió introducirse esta

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

1. Quia, ut Philosophus dicit, in III "Polit."[1], "ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu". Sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem, Ex. 18,21 sqq.: "Provide de omni plebe viros sapientes", etc.; et Num. 11,16 sqq.: "Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel"; et Deut. 1,13 sqq.: "Date ex vobis viros sapientes et gnaros", etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Praeterea, "optimi est optima adducere", ut Plato dicit[2]. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per regem: quia huiusmodi regimen maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere; et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. 17,14 sq.: "Cum dixeris, Constituam super me regem, eum constitues", etc.

3. Praeterea, sicut dicitur Mt. 12,25, "omne regnum in se divisum desolabitur": quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo divisio regni fuit destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges. Nec etiam debuit hoc auctoritate

[1] C.4 n.1 (Bk. 1278b); S.Th., lect.5.
[2] *In Timaeo* vol 2 p.205 ed. Didot.

divina introduci; sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam, III Reg. 11,29 sqq.

4. Praeterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, ut patet Heb. 5,1; ita etiam principes instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et levitis qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant: sicut decimae et primitiae, et multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari unde sustentarentur: et praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Ex. 23,8: "Non accipietis munera, quae excaecant etiam prudentes, et subvertunt verba iustorum".

5. Praeterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regi instituendo instituit ius tyrannicum: dicitur enim I Reg. 8,11 sqq.: "Hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis: Filios vestros tollet", etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur, Num. 24,5: "Quam pulchra tabernacula tua, Iacob; et tentoria tua, Israel!" Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II "Polit." [3]. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principa-

división por autoridad divina con la intervención del profeta Ahías de Silo (3 Reg. 11,29-39).

4. Como son instituídos los sacerdotes para bien del pueblo en lo que toca a sus relaciones con Dios, así los príncipes lo son para bien del pueblo en los negocios humanos. Pero a los sacerdotes y levitas se les asignan por la ley medios de vida, como son los diezmos, las primicias y otras cosas tales; luego de igual modo debieron de asignarse a los príncipes medios de vida, y más que se les prohibía aceptar obsequios, como se ve por Ex. 23,8: "No recibirás regalos, que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia".

5. Como el régimen monárquico es el mejor, así la tiranía es la peor corrupción del régimen; pero el Señor, al instituir la monarquía, la instituyó tiránica, pues se dice en 1 Reg. 8,11ss.: "Ved cuál será el derecho del rey que reinará sobre vosotros: Cogerá a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas", etc. Luego la ley no proveyó bien a la constitución de los príncipes.

Por otra parte está lo que, en ponderación del hermoso régimen del pueblo, se dice en Num. 24,5: "¡Cuán hermosos son tus tabernáculos, Jacob, y tus tiendas, Israel!" Pero la hermosura del régimen de un pueblo depende de la buena institución de los príncipes; luego la ley proveyó debidamente a esta institución.

Respuesta. Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en la "Política". La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supre-

[3] C.6 n.15 (Bk 1270b17): S.Th., lect.14.

mo. De la cual enumera el Filósofo varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía—por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia—porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder—y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.

Tal fué la constitución establecida por la ley divina, pues Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo, gozando de un poder singular, lo que equivalía a una especie de monarquía. Después eran elegidos setenta y dos ancianos para ejercer el poder, pues se dice en el Deut. 1,15: "Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y los constituí por príncipes"; y esto era una aristocracia. Y a la democracia pertenecía el que eran elegidos de entre todo el pueblo, pues se dice en Ex. 18,21: "Escoge de toda la multitud varones sabios", etc., y eran elegidos por el pueblo, según Deut. 1,13: "Dadme de entre vosotros varones sabios", etc. De manera que era la mejor la constitución política establecida por la ley.

Soluciones. 1. El pueblo de Israel era regido por una especial providencia de Dios, según se dice en Deut. 7,6: "El Señor, tu Dios, te ha elegido para que seas su pueblo peculiar entre todos los pueblos de la tierra". Por esto el Señor se reservó la institución del jefe supremo. Esto es lo que pedía Moisés en Num. 27,16:

tuum. Cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit, in III "Polit."[4], praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.

Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim Deut. 1,15: "Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes": et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Ex. 18,21: "Provide de omni plebe viros sapientes", etc.: et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut. 1,13: "Date ex vobis viros sapientes", etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur: unde dicitur Deut. 7,6: "Te elegit Dominus Deus tuus ut sis ei populus peculiaris". Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit, Num. 27,16: "Provideat Dominus Deus spirituum

[4] C.5 n.2.4 (Bk 1279a32;b4): S.Th., lect.6.

omnis carnis, hominem qui sit super multitudinem hanc". Et sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen: et de singulis iudicibus qui post Iosue fuerunt, legitur quod Deus "suscitavit populo salvatorem", et quod "spiritus Domini fuit in eis", ut patet Iud. 3,9 sq., 15. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit; ut patet Deut. 17,15: "Eum constitues regem, quem Dominus Deus tuus elegerit".

"Que el Señor, Dios de los espíritus de toda carne, constituya sobre la asamblea un hombre que los conduzca y acaudille", etc. Conforme a esto, después de Moisés, fué constituído Josué. Y de todos los jueces que a Josué sucedieron, se lee que "levantó un salvador del pueblo" y que "el Espíritu del Señor estaba en ellos". Por esto, la misma elección de rey no la encomendó el Señor al pueblo, sino que se la reservó a sí mismo, como resulta de Deut. 17,15: "Pondrás por rey a aquel a quien el Señor, tu Dios, hubiese elegido".

Ad secundum dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut Philosophus dicit, in IV "Ethic."[5] Perfecta autem virtus in paucis invenitur: et praecipue Iudaei crudeles erant et ad avaritiam proni, per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam. Sed postea regem ad petitionem populi, quasi indignatus, concessit: ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem, I Reg. 8,7: "Non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos".

2. La monarquía es el mejor régimen político si no se vicia. Pero, a causa del gran poder que al rey se concede, fácilmente degenera en tiranía si no está adornada de gran virtud la persona a quien ese poder se confiere; pues, como dice el Filósofo, "sólo el virtuoso es capaz de soportar los grandes favores de la fortuna". Y la virtud perfecta se halla en pocos; y más que los judíos eran crueles e inclinados a la avaricia, vicios éstos que arrastran a los hombres a la tiranía. Por esto el Señor no instituyó rey desde el principio con poder absoluto, sino jueces y gobernadores para defensa del pueblo. Luego, a petición del pueblo y como irritado, les otorgó rey. Por eso respondió a Samuel: "No es a ti a quien desecharon, sino a mí, para que no reine sobre ellos".

Instituit tamen a principio (Deut. 17,14 sqq.) circa regem instituendum, primo quidem, modum eligendi. In quo duo determinavit: ut scilicet in eius electione expectarent iudicium Domini; et ut non facerent regem alterius gentis, quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de eis.—Secundo, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos: ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyran-

Sin embargo, desde el principio, dispuso acerca del rey cómo habían de elegirlo, y que en esa elección atendiesen al juicio de Dios, y que no hicieran rey al originario de otra nación, porque tales reyes suelen tener poco afecto al pueblo sobre quien reinan y, por tanto, cuidar poco de su bienestar.—También ordenó sobre los reyes ya constituídos: cómo debían conducirse, que no multiplicasen los carros y los caballos ni las mujeres; que no acumulasen riquezas, pues de la codicia de estas cosas se dejan arrastrar a la tiranía

[5] C.3 n.18 (BK 1124a30): S.Th., lect.9.

y abandonan la justicia.—También ordenó cómo debían conducirse con Dios: que leyesen de continuo y meditasen su ley y viviesen siempre en el temor del Señor y en la obediencia a la ley divina.—Finalmente, estableció cómo habrían de conducirse con sus súbditos: que no los oprimiesen y que no se apartasen de la justicia.

3. La división del reino y la multitud de las dinastías fué dado al pueblo, más que para bien suyo, en castigo de las muchas disensiones, promovidas sobre todo contra David, rey justo. Por esto se dice en Oseas: "Te daré rey en mi furor". Y en otro lugar: "Se dieron reyes no elegidos por mí; constituyeron príncipes, pero desconocidos para mí".

4. Los sacerdotes eran destinados a los ministerios sagrados por su nacimiento, para que fueran tenidos en mayor reverencia que si fueran tomados de los pueblos, y este honor debía redundar sobre el culto de Dios. Por esto fué preciso señalarles medios de vida en los diezmos, primicias, oblaciones y sacrificios. Pero los príncipes, como se dijo atrás, eran tomados del pueblo, y ya tenían sus posesiones propias de qué vivir, y más que en la ley había prohibido el Señor que acumulasen riquezas, que usasen de grande aparato, ya porque así no se alzasen en soberbia y tiranía, ya porque, no siendo los príncipes muy ricos y siendo el gobierno penoso y lleno de solicitud, no sería muy apetecido por el pueblo, y se quitarían los motivos de sedición.

5. Semejante derecho no era debido al rey por institución divina, antes es anunciado como usurpación de los reyes, que se atribuían un derecho injusto, degenerando en tiranos, depredadores de sus súbditos, como aparece por lo que se dice al fin: "Y vosotros seréis sus siervos".

nidem declinant, et iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum: ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia.—Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos: ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

Ad tertium dicendum quod divisio regni, et multitudo regum, magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regnum David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Os. 13,11: "Dabo tibi regem in furore meo"; et Os. 8,4: "Ipsi regnaverunt, et non ex me: principes extiterunt et non cognovi".

Ad quartum dicendum quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur. Et hoc ideo ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri: quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quaedam deputarentur, tam in decimis quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est (in c), assumebantur ex toto populo: et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant. Et praecipue cum Dominus prohiberet etiam in rege ne superabundaret divitiis aut magnifico apparatu (cf. ad 2): tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigeretur; tum etiam quia, si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus, et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum quod illud ius non dabatur regi ex institutione divina; sed magis praenuntiatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit (v.17): "Vosque eritis ei servi": quod

proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent: sequitur enim (v.10): "Noluit autem audire populus vocem Samuelis".—Potest tamen contingere quod etiam bonus rex, absque tyrannide, filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis, propter commune bonum procurandum.

Esto es propiamente tiranía, pues los tiranos gobiernan a sus súbditos como si fueran siervos, y esto era lo que les decía Samuel para disuadirlos de pedir rey. Por esto sigue el texto: "Pero el pueblo no quiso escuchar la voz de Samuel".—Puede, sin embargo, suceder que un buen rey tome los hijos y los constituya tribunos y centuriones y exija muchas cosas de sus súbditos para atender al bien común.

ARTICULO 2

Utrum convenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum

Si están bien dados los preceptos judiciales que miran a la convivencia del pueblo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum.

1. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege: dicitur enim Deut. 23,24: "Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit". Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Praeterea, ex hoc maxime multae civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit, in II "Polit." [6] Sed hoc fuit introductum in veteri lege: dicitur enim Num. 27,8: "Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas". Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Praeterea, societas hominum maxime per hoc conservatur, quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas commutant quibus indigent, ut dicitur in I "Polit." [7] Sed lex vetus

Dificultades. Parece que no están bien dados los preceptos judiciales que miran a la convivencia del pueblo.

1. No pueden vivir en paz los hombres si uno se apodera de los bienes de otro; pero esto es lo que parece autorizar la ley, al decir: "Entrado en la viña de tu prójimo, come de las uvas cuantas quieras". Luego la ley vieja no proveyó bien a la paz del pueblo.

2. Dice el Filósofo en la "Política" que muchas ciudades y reinos se arruinaron por autorizar que las propiedades pasasen a las mujeres; pero precisamente esto fué introducido por la ley vieja, pues en los Números se lee: "Si un hombre muriere sin hijos, pasará a las hijas su patrimonio". Luego la ley no proveyó bien a la salud del pueblo.

3. Se conserva, sobre todo, la sociedad humana por el comercio, mediante el cual, comprando y vendiendo sus cosas, se procuran los hombres lo que necesitan, como se dice

[6] C.6 n.11 (Bk 1270a35): S.Th., lect.13.
[7] C.3 n.12 (Bk 1257a14): S.Th., lect.7.

en la "Política"; pero la ley vieja suprimió la facultad de vender, al preceptuar que las propiedades vendidas volviesen al vendedor el año quincuagésimo de jubileo, como parece por el Levítico. Luego la ley no proveyó bien a las necesidades del pueblo en esta materia.

4. Para proveer a las necesidades humanas es en gran manera conveniente la prontitud en el préstamo; pero éste se suprime desde el momento en que los prestamistas pierden la esperanza de recuperar lo prestado. Por esto se dice en el Eclesiástico: "Muchos por esto se niegan a prestar, porque temen ser robados en tonto". Pues esto es lo que la ley prescribe cuando dice en el Deuteronomio: "Todo acreedor que haya prestado, condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo, una vez publicada la remisión del Señor". Y en el Exodo: "Si uno pide a otro prestada una bestia y ésta se estropea o muere..., si estaba presente el dueño, no está obligado el prestatario a restituirla". También se pierde la seguridad que uno puede tener por la prenda, pues se dice en el Deuteronomio: "Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda". Y más adelante: "No te acostarás sobre la prenda; se la devolverás al ponerse el sol". Luego la ley no proveyó bien al préstamo.

5. De la defraudación del depósito nace un gran peligro de daño, y por eso hay que tomar buenas precauciones. No sin razón se dice en el II de los Macabeos: "Los sacerdotes... clamaban al cielo, invocando al que había dado ley sobre los depósitos, de que fueran guardados intactos para quienes los depositaron"; pero en la ley antigua era muy pequeña esta cautela, pues se dice en el Exodo que en la pérdida del depósito se esté al juramento de aquel que lo tenía. Luego no era buena la disposición de la ley en esta materia.

abstulit virtutem venditionis: mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Iubilaei, ut patet Lev. 25. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Praeterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum. **Quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt: unde dicitur Eccli. 29,10: "Multi non causa nequitiae non faenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt". Hoc autem induxit lex. Primo quidem, quia mandavit Deut. 15,2: "Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit: quia annus remissionis est Domini"; et Ex. 22,15 dicitur quod si praesente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei** securitas **quae habetur per pignus: dicitur enim Deut 24,10: "Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius ut pignus auferas"; et iterum (v. 12 sq.): "Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei". Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.**

5. Praeterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda: unde etiam dicitur II Mach. 3,15, quod "sacerdotes invocabant de caelo cum qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret". Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur: dicitur enim Ex. 22,10 sq., quod in amissione depositi statur iuramento eius apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Praeterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia hulusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur Lev. 19,13: "Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane".

7. Praeterea, cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex, Deut. 17,8 sqq., ut irent ad unum locum expetituri iudicium de suis dubiis.

8. Praeterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deut. 19,15: "In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum".

9. Praeterea, poena debet taxari secundum quantitatem culpae: unde dicitur etiam Deut. 25,2: "Pro mensura peccati erit et plagarum modus". Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas: dicitur enim Ex. 22,1, quod restituet fur "quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove". Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur: sicut Num. 15,32 sqq., lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato. Filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet "comessationibus vacabat et convivils", mandatur lapidari, Deut. 21,18 sq. Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

10. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XXI "De civ. Dei" [8], "octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius: damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem". Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnum quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum (cf. ad 9). Vincula vero, sicut Num.

6. Como un jornalero alquila un trabajo, así algunos alquilan su casa u otras cosas semejantes. Pero no es necesario que el locatario entregue al instante el precio del arriendo; luego muy duro era lo que dice el Levítico: "No retengas hasta el día siguiente el salario del jornalero".

7. Siendo tan frecuente la necesidad de apelar a los jueces, debía ser fácil el acceso a los mismos, y por eso no está bien lo que establece la ley en el Deuteronomio, que vayan a un lugar único en demanda de juicio en sus pleitos.

8. Es bien posible que no sólo dos, pero hasta tres y cuatro se pongan de acuerdo para mentir; luego no está bien lo que establece el Deuteronomio: "Por la deposición de dos o tres testigos será firme toda sentencia".

9. La pena debe ajustarse a la grandeza de la culpa; por lo cual se dice en el Deuteronomio: "Conforme a la magnitud del delito, así será el número de los azotes". Pero la ley establece algunas veces, para iguales culpas, penas diferentes, pues se dice en el Exodo: "El ladrón restituirá cinco bueyes por un buey, y cuatro ovejas por una oveja". Y ciertos pecados no graves son castigados con pena muy grave; v. gr., según los Números, uno es apedreado por recoger leña en día de sábado, y también el hijo rebelde por pequeñas faltas; por ejemplo, porque "se daba a banquetes y comilonas", es mandado apedrear.

10. Según San Agustín en la "Ciudad de Dios", "Tulio reduce a ocho las penas: multa, cárcel, azotes, el tallón, la infamia, el destierro, la muerte y la esclavitud". Algunas de éstas figuran en la ley. La multa, cuando el ladrón es condenado a devolver el quintuplo o cuádruplo de lo robado; la cárcel es mencionada en Números, donde se manda que

[8] C.11: ML 41,725

uno sea retenido en la prisión; de los azotes se habla en el Deuteronomio: "Si el delincuente fuere condenado a pena de azotes, el juez le hará echarse en tierra y le mandará azotar conforme a su delito". La infamia se aplicaba a aquel que no quería recibir la viuda de su hermano, la cual tomaba el calzado de él y le escupía en el rostro. La pena de muerte se imponía también, como se ve en el Levítico: "El que maldijese al padre o a la madre, sufrirá la pena capital". La pena del talión también la estableció la ley, pues se lee en el Exodo: "Ojo por ojo, diente por diente". No está, pues, bien que la ley no impusiera las otras penas de destierro y servidumbre.

11. La pena se impone sólo donde hay culpa. Pero los brutos son incapaces de culpa; luego sin razón se impone la pena señalada en el Exodo: "El buey que matase a un hombre o a una mujer, será apedreado". Y en el Levítico: "La mujer que se prostituyese con una bestia cualquiera, será condenada a muerte con la misma bestia". Así que no parece que esté bien ordenado lo que toca a la vida civil del pueblo.

12. El Señor manda en el Exodo que el homicidio sea castigado con la pena capital. Pero la muerte de un animal no se computa igual que la de un hombre. Luego no queda compensada la muerte de un hombre con la de un animal. Por esto no es razonable lo que dispone el Deuteronomio. "Si en la tierra que el Señor, tu Dios, te dará en posesión, fuere encontrado un hombre muerto en el campo sin que se sepa quién lo mató, los ancianos y los jueces tomarán una becerra que no haya llevado sobre sí el yugo, y la llevarán a un valle inculto, que nunca haya sido sembrado, y allí en el valle la degollarán".

Por otra parte está lo que en el salmo se considera como especial beneficio de Dios: "No hizo tal a nin-

15,31, **mandatur de quodam quod in carcerem includatur. Verbera vero, sicut Deut. 25,2: "Si eum qui peccavit dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari". Ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius [Ib. v.9]. Mortem etiam inferebat, ut patet / Lev. 20,9: "Qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur". Poenam etiam talionis lex induxit, dicens Ex. 21,24: "Oculum pro oculo, dentem pro dente". Inconveniens igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.**

11. **Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena, Ex. 21,28 sqq.: "Bos lapidibus obruetur qui occiderit virum aut mulierem". Et Lev. 20,16 dicitur: "Mulier quae succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum eo". Sic igitur videtur quod inconvenienter ea quae pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.**

12. **Praeterea, Dominus mandavit Ex. 21,12, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 21,1-4, quod "quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur caedis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quae non traxit iugum nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam quae nunquam arata est nec sementa recepit, et caedent in ea cervices vitulae".**

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Ps. 147,20: "Non fecit taliter omni

natioui, et iudicia sua non manifestavit eis".

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus in II "De civ. Dei." [9] introducit a Tullio dictum, "populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus" [10]. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae: et ideo propria voluntate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis.

Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices; ut patet Deut. 16,18: "Iudices et magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio". Instituit etiam iustum iudicii ordinem: ut dicitur Deut. 1,16 sq.: "Quod iustum est iudicate: sive civis ille sit sive peregrinus, nulla erit personarum distantia". Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo; ut patet Ex. 23,8 et Deut. 16,19. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium; ut patet Deut. 17,6, et 19,15. Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post dicetur (ad 10).

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus, in II "Polit." [11], quod possessio-

guna nación ni le manifestó sus juicios".

Respuesta. San Agustín en la "Ciudad de Dios" cita una sentencia de Tulio que dice: "Pueblo es la asamblea de la muchedumbre, reunida en conformidad con el derecho y con miras al bien común". Por consiguiente, al concepto del pueblo pertenece la mutua comunicación de los hombres, regida por los preceptos justos de la ley. Esta comunicación de los hombres es doble: una que se realiza por autoridad de los príncipes, y otra por la propia voluntad de las personas privadas. Y como cada uno puede disponer de lo que está sujeto a su autoridad, por la autoridad de los príncipes, a quien están sujetos los hombres, debe administrarse la justicia e imponerse las penas a los malhechores. A la autoridad de las personas privadas están sometidas las propiedades, y así por propia autoridad pueden comunicarse mutuamente, por contratos de compraventa y otros semejantes.

Sobre una y otra cosa suficientemente proveyó la ley; pues sobre los jueces dice el Deuteronomio: "Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que el Señor, tu Dios, te diere..., para que juzguen al pueblo justamente". También instituyó un justo procedimiento de juzgar, donde dice: "Oíd a vuestros hermanos, juzgad según justicia las diferencias que pueda haber, o entre ellos, o con los peregrinos", etc. Suprimió las ocasiones de juicios injustos al prohibir la aceptación de regalos. Estableció el número de testigos, señalando dos o tres. Fijó también penas determinadas para diversos delitos, como se dirá luego.

De las propiedades dice el Filósofo que es muy prudente que estén separadas, pero que el uso sea en

[9] C.21: ML 41,67; cf. l.19 c.21: ML 41,649.
[10] *De Republica*, l.1 c.25.
[11] C.2 n.4 (BK 1263a25): S.TH., lect 4

parte común y en parte comunicable a voluntad de los propietarios. Sobre esto, tres cosas fueron establecidas por la ley: la primera, que las propiedades estén divididas entre los individuos, según se dice en los Números: "Yo os doy en posesión la tierra, que vosotros os dividiréis por suerte". Y porque, a causa de la mala distribución de las propiedades, muchas ciudades han caído en la ruina, según dice el Filósofo en la "Política", para reglamentar la propiedad fijó la ley tres remedios: el primero, que se dividiesen por igual según el número de los hombres, como se dice en los Números: "A las familias numerosas daréis una heredad mayor, y a las menos numerosas, menor". Otro remedio era que las propiedades no se enajenasen a perpetuidad y que después de cierto tiempo volviesen a sus antiguos poseedores, para que no se confundiesen las heredades. El tercer remedio, para evitar esta confusión, que a los difuntos sucediesen los parientes más próximos: primero, el hijo; después, la hija; en tercer lugar, los hermanos; en cuarto, los tíos paternos; en quinto, los demás parientes. Para conservar en lo sucesivo la división de las heredades, estableció la ley que las mujeres herederas de su padre se casasen en su propia tribu, según se lee en los Números.

Una segunda cosa estableció la ley para que, en parte, los bienes fuesen comunes: primero, en lo que toca al cuidado de esos bienes, se manda en el Deuteronomio: "Si vieres el buey o la oveja de tu hermano extraviados, no pasarás de largo, sino que los volverás a tu hermano". Y así de otras cosas.—También, cuanto a los frutos, se concedía en general a todos que quien entrase en la viña de un amigo pudiera lícitamente comer de las uvas, a condición de no llevarlas fuera. Pero en especial se concedía a los pobres que se les dejasen las gavillas olvidadas, y lo mismo

nes sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et haec tria fuerunt in lege statuta. Primo enim, ipsae possessiones divisae erant in singulos: dicitur enim Num. 33,53 sq.: "Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis". Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit, in II "Polit." [12]; ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur: unde dicitur Num. 33, 54: "Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem". Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum (cf. ad 3). Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus: primo quidem gradu, filius; secundo autem, filia; tertio, fratres; quarto, patrui; quinto, quicumque propinqui (Num. 27,8). Et ad distinctionem sortium conservandam, alterius tribus hominibus, ut habetur Num. 36.

Secundo vero, instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis. Et primo, quantum ad curam: praeceptum est enim Deut. 22,1-4: "Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo"; et similiter de aliis.—Secundo, quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici posset licite comedere, dum tamen extra non auferret (cf. ad 1). Quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli oblati, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev. 19,9 sq., et Deut 24,19 sqq. Et etiam communicabantur ea quae nascebantur in

[12] C. 6, n.11 (Bk. 1270a23); S.Th., lect.13.

septimo anno; ut habetur Ex. 23,11, et Lev. 25,4 sqq.

Tertio vero, statuit lex communicationem factam per eos qui sunt domini rerum. Unam pure gratuitam: unde dicitur Deut. 14,28 sq.: "Anno tertio separabis aliam decimam, venientque levitae et peregrinus et pupillus et vidua, et comedent et saturabuntur". Aliam vero cum recompensatione utilitatis: sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum, de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege (cf. ad 3-6). Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, Rom. 13,8, "qui diligit proximum, legem implevit": quia scilicet omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona sua communicent: quia ut dicitur I Io. 3,17: "Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?" Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem sua communicarent: sicut et Apostolus, I ad Tim. 6,18, divitibus mandat "facile tribuere et communicare". Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat, absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi, racemos ibi comedere: non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur. Quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione: sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad facile communicandum.

Ad secundum dicendum quod lex non statuit quod mulieres suc-

las frutas y racimos, y eran también comunes los frutos nacidos al año séptimo.

En tercer lugar, estableció la ley un reparto hecho por aquellos que eran dueños. El uno era gratuito, según se lee en el Deuteronomio: "El año tercero separarás otra décima, y vendrán los levitas, y los peregrinos, y los pupilos, y las viudas, y comerán y se saciarán". Otro reparto se hacía con miras de utilidad, por compraventa, locación, préstamo y aun por depósito; sobre las cuales cosas se encuentran en la ley diversas ordenaciones. De todo lo cual resulta que la ley vieja proveyó suficientemente a la reglamentación de la vida de aquel pueblo.

Soluciones. 1. Dice el Apóstol que "quien ama a su prójimo tiene cumplida la ley", porque todos los preceptos de la ley, sobre todo los que miran al prójimo, a este fin parecen ordenarse, a que los hombres se amen mutuamente. De este mutuo amor procede que se comuniquen unos a otros sus bienes, según lo que dice San Juan: "Si uno viere a su hermano padecer necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo puede decir que mora en él la caridad de Dios?" Con esto la ley se proponía acostumbrar a los hombres a comunicar fácilmente sus bienes, como lo manda el Apóstol a los ricos, que "sean liberales en repartir". Pero no puede ser liberal el que no puede tolerar que el prójimo tome algo de lo suyo sin gran perjuicio. Por esto ordenaba la ley que fuera lícito a uno entrar en la viña de su prójimo y comer allí unos racimos, pero no sacarlos fuera, por no dar ocasión de grave daño, de donde viniera a turbarse la paz. Esta no se perturba por esto entre las personas bien educadas, antes sirve para fomentar la amistad y que los hombres se acostumbren a ser liberales.

2. La ley no ordena que las mujeres hereden los bienes de los pa-

dres sino en el caso de que falten hijos. Entonces era necesario conceder a las mujeres el derecho de heredar, para consuelo de los padres, a quienes sería duro que pasasen sus bienes a los extraños. Sin embargo, la misma ley ordenó que las mujeres herederas se casasen dentro de su misma tribu, a fin de evitar la confusión de los patrimonios de la tribus, como se lee en los Números.

3. Dice el Filósofo que la buena reglamentación de la propiedad contribuye mucho a la conservación de las ciudades y de las naciones. Y él mismo añade que entre algunas gentes había ley que "a ninguno fuera permitido vender sus propiedades sin verdadera necesidad". Así se evitaba que la propiedad pasase a manos de pocos y los habitantes se viesen necesitados a emigrar de su ciudad o nación. La vieja ley, para evitar este peligro, concedió, para atender a las necesidades de los hombres, vender las posesiones por cierto tiempo; y mandó que, pasado ese tiempo, las posesiones volviesen al vendedor. El fin de esta ley era evitar que se confundiesen las heredades, antes permaneciesen siempre distintas en poder de las tribus.

Y como las casas urbanas no se habían repartido, por esto concedió que se vendiesen a perpetuidad, igual que los bienes muebles. No estaba determinado el número de las casas de cada ciudad, como lo estaba el de las posesiones, que no podían aumentarse, como se podían aumentar las casas de las ciudades. Pero las casas que no estaban en una ciudad, sino en lugares no amurallados, no podían venderse para siempre, porque estas casas sólo se construyen para atender al cultivo y a la guarda de las fincas. De suerte que la ley ordenó con acierto una y otra cosa.

4. Según queda dicho atrás, era

cederent in bonis paternis, nisi in defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui gravo fuisset si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in haereditate paterna, nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II "Polit."[13], regulatio possessionum multum confer ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit, apud quasdam gentilium civitates statutum fuit "ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento". Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant: et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus, ad huiusmodi periculum amovendum, sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret. Et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus.

Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur: poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant: quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum; et ideo lex congruo statuit idem ius circa utrumque.

Ad quartum dicendum quod,

[13] C.1 n.4 (Bk 1268b14) : S.Th., lect 8

sicut dictum est (ad 1), intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent: quia hoc maxime est amicitiae fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur: quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem, ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. 15,7 sqq.—Secundo, ne cum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitae necessaria accipiendo: et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. 23,19: "Non faeneraberis fratri tuo ad usuram"; et 24,6: "Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam: quia animam suam apposuit tibi"; et Ex. 22,26 dicitur: "Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei". — Tertio, ut non importune exigerent. Unde dicitur Ex. 22,25: "Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor". Et propter hoc etiam mandatur Deut. 24,10 sq.: "Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris in domum eius ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit": tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit.—Quarto, instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur (Deut. 15,1-3). Probabile enim erat ut illi qui commodo reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent.

el propósito de la ley acostumbrar a los hombres, mediante sus preceptos, a ayudarse buenamente en sus necesidades, lo que es un medio de fomentar la amistad. Por procurar esta facilidad en socorrerse, no sólo estableció las cosas que deben otorgarse gratuitamente y en absoluto, sino también las que se prestan, porque esto es más frecuente y necesario para muchos. De muchas maneras fomentó esta prontitud en ayudarse: primeramente, mandando que se mostrasen fáciles en prestar y no se retrajesen de ello por la proximidad del año de la remisión.—Segundo, prohibiendo gravar con usuras, o tomando en prenda, cosas del todo necesarias para la vida, y ordenando que, si las tomaran, luego al instante las restituyesen. Así se dice en el Deuteronomio: "No prestarás con usura a tu hermano". Y en otro lugar: "No tomarás en prenda las dos piedras de una muela..., porque es tomar la vida en prenda". Y en el Exodo: "Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol".—Tercero, que no fuesen importunos en exigir, y así en el Exodo se dice: "Si prestas dinero a uno de tu pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor". Y también se manda en el Deuteronomio: "Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; esperarás fuera de ella a que el deudor te saque lo que sea", ya porque la casa de cada uno es su más seguro abrigo y siempre le resulta molesto su invasión por un extraño, ya porque la ley no concede que el acreedor se permita tomar lo que quiera, sino que el deudor le entregue lo que él menos necesite.—En cuarto lugar establecía la ley que el año séptimo del todo se condonasen todas las deudas. Es probable que quienes podían cómodamente devolver el préstamo antes del año séptimo, lo hiciesen y no defraudasen sin motivo al prestamista. Pero, si eran impotentes para pagar,

por la misma razón se les había de perdonar la deuda. Era esta razón el amor, que obligaba a dar de nuevo para socorrer la indigencia del necesitado. Sobre los animales prestados, establecía la ley que el prestatario fuese obligado a devolverlos si por su negligencia y en ausencia del dueño perecían. Pero, si el dueño estaba presente y los animales eran bien tratados, y, con todo, morían o sufrían un accidente, no estaba obligado el prestatario a la restitución, sobre todo si pagaba alquiler, pues en ese caso lo mismo podían haber muerto o sufrir el accidente en poder del amo; y si el animal se conservaba indemne, ya tenía alguna ganancia del préstamo, que no era gratuito. Esto debía observarse sobre todo cuando los animales eran alquilados, porque entonces tenían ya cierto precio por el uso de los animales, y no era justo que de la restitución de éstos sacase alguna ventaja, como no fuera por negligencia del locatario. Si los animales no eran alquilados, podría existir alguna equidad en que se le restituyese tanto cuanto el uso del animal muerto o accidentado pudiera producir de alquiler.

5. Hay esta diferencia entre el préstamo y el depósito: que el préstamo se hace en provecho del que lo recibe, mientras que el depósito es una utilidad del que lo hace; por eso, en algunos casos se fuerza más a la restitución del préstamo que del depósito. De dos maneras se podrá perder el depósito: por causa inevitable y natural, v. gr., por muerte o enfermedad del animal depositado; o por causa extrínseca; por ejemplo, si el animal era robado por los enemigos o devorado por las fieras. En este último caso, el depositario estaba obligado a entregar al dueño los despojos del animal muerto. En los demás casos no estaba obligado a nada, sino a sincerarse, mediante el juramento, de toda sospecha de fraude. Pero si el depósito se perdía por causas evitables, v. gr., por hurto, en-

Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ex dilectione, quae etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam.— Circa animalia vero mutuata haec lex statuit (Ex. 22,14), ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo praesente et diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, et maxime si erant mercede conducta: quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita, si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat quando animalia erant mercede conducta: quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum quod haec differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius cui traditur; sed depositum traditur in utilitatem deponentis. Et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum quam ad restituendum depositum (Ex. 22,10). Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo, ex causa inevitabili: vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat. In aliis autem praedictis casibus nihil reddere tenebatur: sed solum, ad expurgandam suspicionem fraudis, tenebatur iuramentum praestare. Alio modo poterat per-

di ex causa evitabili, puta per furtum. Et tunc, propter negligentiam custodis, reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est (ad 4), ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam si debilitatum aut mortuum fuisset in eius absentia. De minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum quod mercenarii qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quaerentes quotidianum: et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum. Et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo, apud simplices. Et ad hoc dubium tollendum, mandatur Deut. 16,18, ut "iudices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio".— Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos. Et ideo ad hoc dubium tollendum, constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus: et summus iudex populi, qui determinaret quae pertinent ad iudicia hominum: sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem, causae ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. 17,8: "Si difficile et ambiguum apud te iudicium perspexeris, et iudicum intra portas tuas videris verba variari; ascende ad locum quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore". Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant. Unde ex hoc populus non gravabatur.

tonces, en pena de la negligencia en la guarda, estaba obligado a devolver el depósito. Pero, según queda dicho, quien recibía un animal prestado era obligado a devolverlo, aunque pereciese o enfermase en su ausencia. El prestatario debía responder de menores negligencias que el depositario, el cual sólo en caso de hurto debía responder.

6. Los jornaleros que alquilan su trabajo son pobres que viven del trabajo cotidiano, y por eso provee la ley que luego se les abone su salario, por que no se vean privados del sustento. En cambio, los que alquilan otras cosas suelen ser ricos, que no necesitan del alquiler para el sustento, y así no corre la misma razón en uno y en otro caso.

7. Se instituyen los jueces entre los hombres para que definan las causas dudosas tocantes a la justicia. De dos maneras puede ser una cosa dudosa: primero, entre los sencillos, y para quitar esta duda se ordena en el Deuteronomio que "se constituyan jueces y escribas en todas las ciudades, que Yavé, tu Dios, te diere, según tus tribus, los cuales juzguen al pueblo justamente". — Pero también ocurren causas dudosas aun entre los peritos, y para resolver tales dudas dispone la ley que todos recurran al lugar principal elegido por Dios, en el cual mora el sumo sacerdote, para decidir las dudas sobre las ceremonias del culto, y el juez supremo para las causas judiciales. Tal se practica todavía hoy en la consulta o apelación de los jueces inferiores a los superiores. Por esto se dice en el mismo Deuteronomio: "Si una causa te resultase difícil de resolver... y fuera objeto de litigio en tus puertas.... te levantarás y subirás al lugar que Yavé, tu Dios, haya elegido, y te irás a los sacerdotes, hijos de Leví, y al juez que entonces esté en funciones". Tales causas dudosas no eran frecuentes, y por eso no resultaba un gravamen para el pueblo el recurrir a este tribunal supremo.

8. En los negocios humanos no puede darse una prueba demostrativa e infalible; basta una certeza moral como la que puede engendrar el orador. Y por esto, aunque es posible que dos o tres testigos convengan en una mentira, no es fácil ni probable que convengan, y por eso se recibe como verdadero su testimonio, y más cuando no vacilan en su declaración y son personas exentas de toda sospecha. Y para que los testigos no se aparten de la verdad, ordena la ley que los testigos sean cuidadosamente examinados, y castigados con severidad si fueran cogidos en mentira, como se lee en el Deuteronomio.

Una razón para fijar el número de los testigos fué la de significar la verdad infalible de las divinas personas, de las cuales a veces se cuentan dos, porque el Espíritu Santo es el nexo de ellas; a veces se nombran tres, según dice San Agustín sobre aquellas palabras de San Juan: "En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero".

9. No sólo por la gravedad de la culpa, también por otras causas se inflige una pena grave: primero, por la grandeza del pecado, pues a mayor pecado, "ceteris paribus", se debe aplicar mayor pena; segundo, por la costumbre de pecar, pues de esta costumbre no es fácil que se retraigan los hombres si no es mediante graves penas; tercero, por la mucha concupiscencia o delectación en el pecar, de lo cual difícilmente se apartan los hombres si no es por penas graves; cuarto, por la facilidad de cometer el pecado y de persistir en él, y estos pecados, cuando se descubran, se han de castigar más severamente, para escarmiento de los demás.

Cuanto a la grandeza del pecado, se han de observar cuatro grados en un mismo hecho: el primero es la involuntariedad en el pecar, la cual, si fuera total, totalmente que-

Ad octavum dicendum quod in negotiis humanis non potest haberi probatio demonstrativa et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum; et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deut. 19,16 sqq.

Fuit tamen aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi, ad significandam infallibilem veritatem Personarum divinarum, quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus Sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres: ut Augustinus dicit [1] super illud Io. 8,17, "In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est".

Ad nonum dicendum quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur. Primo quidem, propter quantitatem peccati: quia maiori peccato, ceteris paribus, gravior poena debetur. Secundo, propter peccati consuetudinem: quia a peccatis consuetis non faciliter homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Tertio, propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato: ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Quarto, propter facilitatem committendi peccatum, et latendi in ipso: huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis puniendo, ad terrorem aliorum.

Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum et idem factum. Quorum primus est quando involuntarius peccatum committit. Tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excu-

[1] Tr. 36 super Io. 8,18: ML. 35,1669.

satur a poena: dicitur enim Deut. 22,25 sqq., quod puella quae opprimitur in agro, "non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam". Si vero *aliquo modo* fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum: et poena, secundum veritatem iudicii, diminui debet: nisi forte, propter communem utilitatem, poena aggravetur, ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est.—Secundus gradus est quando quis per ignorantiam peccavit. Et tunc aliquo modo reus reputabatur, propter negligentiam addiscendi; sed tamen non punlebatur per iudices, sed explabat peccatum suum per sacrificia. Unde dicitur Lev. 4: "Anima quae peccaverit per ignorantiam", etc. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti: non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur.—Tertius gradus est quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione vel ex certa malitia. Et tunc punlebatur secundum quantitatem delicti (Deut. 25,2).—Quartus autem gradus est quando peccabat per protervlam et pertinaciam. Et tunc, quasi rebellis et destructor ordinationis legis, omnino occidendus erat (Num. 15,30).

Secundum hoc, dicendum est quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat (Ex. 22, 1-0). Et ideo pro furto aliarum rerum, quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur. Unde lex maiorem poenam apposuit: ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim sicut oves. Et ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit: ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur.

daría exento de la pena, como se dice en el Deuteronomio: "Pero si fué en el campo donde el hombre encontró a la joven y, haciéndola violencia, yació con ella, será sólo el hombre el que muera... Cogida en el campo, la joven gritó, pero no había nadie que la socorriese". Y aunque fuera en algún modo voluntario el acto, pero peca por flaqueza, como cuando uno peca por pasión, entonces se disminuye el pecado, y la pena debe disminuirse según la verdad del juicio; a no ser que, mirando a la utilidad común, se agrave la pena para retraer a los hombres de tales pecados, como se dijo arriba.—El segundo grado es si uno peca por ignorancia, y entonces se reputaba reo por la negligencia en aprender la ley; pero en este caso no era castigado por los jueces, sino que debía expiar su pecado mediante sacrificios. Por esto se dice en el Levítico: "El que pecase por ignorancia, ofrecerá una cabra sin tacha". Pero esto se ha de entender de la ignorancia del hecho, no del precepto divino, que todos están obligados a conocer.—El tercer grado es cuando uno pecó por soberbia, esto es, por su elección deliberada o por malicia, pues entonces debía el culpable ser castigado según la grandeza del delito.—El cuarto grado es cuando uno pecó con descaro y pertinacia, y entonces, como rebelde y destructor del orden legal, debía ser muerto.

Según esto, hemos de decir que, en la pena del hurto, considera la ley lo que podía ocurrir de ordinario; y así, en el hurto de otras cosas que más fácilmente se pueden guardar de los ladrones, no se impone al ladrón sino el doble de lo robado. Las ovejas no pueden guardarse con facilidad de los ladrones, porque, mientras pacen en el campo, con más frecuencia ocurre que sean robadas, y por eso impone la ley una pena mayor, a saber, que por cada oveja robada devuelvan cuatro. Es aún más difícil guardar los bueyes, que pastan en el campo y no en rebaños, como las ovejas; y

por eso se impone mayor pena, a saber, cinco bueyes por cada buey. Y esto fuera del caso en que el animal robado fuera hallado vivo en poder del ladrón, porque en este caso debía restituir el doble, como en los demás hurtos, pues podía haber la presunción de que pensaba restituirlo, una vez que lo conservaba vivo. También podía decirse, según la Glosa, que "el buey tiene cinco utilidades, porque es inmolado, ara, alimenta con su carne, provee de leche y suministra el cuero para diversos usos". Por esto había que devolver cinco bueyes por uno. Asimismo, las ovejas tienen cuatro utilidades, porque "es inmolada, alimenta con su carne, provee de leche y suministra lana". — Pero el hijo contumaz, no por comer y beber era condenado a muerte, sino por su contumacia y rebeldía, cosas que en todo caso eran castigadas con la muerte, como se dijo atrás.—El que recogía leña en el sábado, fué apedreado como violador de la ley, que manda guardar el sábado en memoria de la fe en la novedad del mundo, según queda dicho, y así fué muerto como un infiel.

10. La ley vieja decreta la pena de muerte para los crímenes más graves, a saber, los que van contra Dios, los de homicidio, rapto de personas, rebeldía contra los padres, adulterio e incesto. A los delitos de hurto de otras cosas se impone la pena de reparación de daños; en las heridas y mutilaciones, la pena del talión, e igualmente en el falso testimonio. En otros delitos menores se impone la pena de azotes o la de vergüenza pública.

La pena de esclavitud sólo en dos casos está decretada: cuando en el año séptimo de remisión el siervo no quería aprovecharse del beneficio de la ley y recobrar la libertad; en pena, se le declaraba siervo de por vida.—Otro era el de hurto, cuando el ladrón no tenía con qué restituir.

Et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum: quia tunc solum duplus restituebat, sicut et in ceteris furtis; poterat enim haberi praesumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam [15], quod "bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lactat, et corium etiam diversis usibus ministrat": et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis autem habet quatuor utilitates: quia "immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat". — Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat, occidebatur: sed propter contumaciam et rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est.—Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quae sabbatum observari praecipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra (q.100 a.5 c et ad 2), dictum est. Unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum [16] **quod lex vetus poenam mortis inflixit in gravioribus criminibus: scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit poenam damni. In percussuris autem et mutilationibus induxit poenam talionis; et similiter in peccato falsi testimonii. In aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis vel ignominiae.**

Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando, septimo anno remissionis, ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti ut liber exiret. Unde pro poena ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret.—Secundo, infligebatur furi, quando non habebat quod

[15] *Ordin. super Ex.22,1.*
[16] Cf. Lev.17 sqq.; Ex 21 sqq.; Dt.19,16 sqq.; 25.

posset restituere, sicut habetur Ex. 22,3.

Poenam autem exilii universaliter lex non statuit. Quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis: unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae. Et ideo I Reg. 26,19 dicitur quod David dixit ad Saul: "Maledicti sunt qui elecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis". Erat tamen aliquod particulare exilium. Dicitur enim Deut. 19 quod "qui percusserit proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobatur", ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis. Tunc enim licebat ei redire ad domum suam: quia in universali damno populi consueverunt particularium irae sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

Ad undecimum dicendum quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam; sed in poenam dominorum qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus si bos cornupeta fuerat ab heri et nudiustertius, in quo casu poterat occurri periculo; quam si subito cornupeta efficeretur.—Vel occidebantur animalia in detestationem peccati; et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus inculeretur.

Ad duodecimum dicendum quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit [17], quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria. Quorum unum est quod seniores civitatis iurabant nihil se praetermisisse in custodia viarum. Aliud est quia ille cuius erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, et

La pena de destierro de la patria está suprimida, porque, siendo Dios adorado sólo en aquel pueblo, mientras que los demás estaban corrompidos por la idolatría, se pondría al desterrado en la ocasión de idolatrar, por donde dice David a Saúl: "Malditos sean de Yavé los que me echan de mi puesto en la heredad de Yavé, diciendo: Vete y sirve a dioses ajenos". Se daba un destierro particular, pues se ordena en el Deuteronomio que "quien hiriere a su prójimo sin entenderlo, y sin que se comprobase que contra él tenía enemistad alguna", huyese a una de las ciudades de refugio y permaneciese allí hasta la muerte del sumo sacerdote, en que le sería permitido volver a su casa, pues en la calamidad universal del pueblo suelen calmarse los resentimientos particulares, y así los parientes del muerto no estaban propensos a la venganza.

11. Se ordena matar los animales brutos, no porque en ellos haya alguna culpa, sino en castigo de los dueños por su negligencia en evitar tales lances. Por eso era más castigado el dueño si el buey era tenido por acorneador de tiempo atrás, pues entonces se podía prever el peligro, mejor que si de improviso hubiera acometido.—También se puede decir que eran muertos los animales en detestación del pecado y para infundir con esto en los hombres horror al pecado.

12. La razón literal de aquel precepto, dice rabí Moisés, es que con frecuencia el matador era de la ciudad más cercana. La inmolación de la vaca se hacía para explorar el homicidio oculto. Esto se lograba por tres vías: la una, que los ancianos citados debían jurar que nada habían omitido en la guarda de los caminos; otra, que el dueño de la vaca, para evitar el daño que de la muerte del animal se seguía, se inte-

[17] *Doct. Perplex.* p.3 c.40.

resaria por que el criminal fuera hallado antes que la vaca fuese inmolada; la tercera, que el sitio en que el animal era degollado quedaba inculto. Para evitar estos daños, las gentes de la ciudad fácilmente descubrirían al criminal si lo conociesen, y sería muy extraño que no se obtuviesen algunas noticias o indicio sobre el crimen.

Tal vez se hacía todo esto en detestación del homicidio. Por la inmolación de la novilla, que es un animal útil, lleno de fuerza, y más antes de ser sometida al yugo, se significaba que el homicida, cualquiera que fuese, aunque útil o fuerte, debía de ser muerto, y con muerte cruel, significada en el degüello de la novilla, y, como hombre vil y abyecto, arrojado de la sociedad humana. Esto indica la inmolación de la novilla en lugar áspero e inculto, donde se dejaba para que se pudriese.

Por la novilla tomada de la vacada se significa místicamente la carne de Cristo, que no llevó el yugo, porque no hizo pecado, ni abrió la tierra con la reja, esto es, ni cometió ni incurrió en crimen de sedición. El que fuera muerta en tierra inculta significa la despreciada muerte de Cristo, por la que se expían todos los pecados y se revela el diablo autor del homicidio.

si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium est quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo, ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent: et raro poterat esse quin aliqua verba vel indicia super hoc facta essent.

Vel hoc fiebat ad terrorem, in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulae, quae est animal utile et fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat; et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur, in putredinem convertenda.

Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi; quae non traxit iugum, quia non fecit peccatum; nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi; per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULO 3

Utrum iudicialia praecepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos

Si están bien redactados los preceptos judiciales en lo que toca a las relaciones con los extranjeros

Dificultad. 1. Parece que no están bien redactados los preceptos judiciales que miran a los extranjeros.

1. Dice, en efecto, San Pedro: "Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y prac-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicialia praecepta non sint convententer tradita quantum ad extraneos.

1. Dicit enim Petrus, Act. 10,34 sq.: "In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui ti-

met Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi". Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 23,3, quod "Ammonites et Moabites, etiam post decimam generationem, non intrabunt ecclesiam Domini in aeternum"; e contrario autem ibidem [v.7] praecipitur de quibusdam gentibus: "Non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est; nec Aegytium, quia advena fuisti in terra eius".

2. Praeterea, ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur Deut. 23,1 sq., quod "eunuchus, et ex scorto natus, non ingrediatur ecclesiam Domini".

3. Praeterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenae non affligantur: dicitur enim Ex. 22,21: "Advenam non contristabis, *neque affliges eum: advenae enim* et ipsi fuistis in terra Aegypti"; et 23,9: "Peregrino molestus non eris: scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti". Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, Deut. 23,19 sq., ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Praeterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum et effectum dilectionis impendere: secundum illud Eccli. 13,19. "Omne animal diligit simile sibi: sic et omnis homo proximum sibi". Inconvenienter igitur Dominus, Deut. 20,13 sqq., mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Praeterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitica la justicia le es acepto" (Act. 10,34). Pero los que le son aceptos no deben ser excluídos de la Iglesia de Dios; luego no está bien ordenado lo que en el Deuteronomio se dice: que "amonitas y moabitas no serán admitidos ni aun a la décima generación; que no entrarán jamás en la Iglesia de Dios". Y, al contrario, se establece de ciertas naciones: "No detestes al edomita, porque es hermano tuyo; ni al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra".

2. No merecen pena alguna las cosas que no están en nuestro poder; pero el ser eunuco o nacido de unión ilícita no depende de nuestra voluntad; luego no está bien ordenado lo que se dice en el Deuteronomio, que "el eunuco y el mal nacido no entren en la Iglesia del Señor".

3. La ley vieja misericordiosamente ordena que los extranjeros no han de ser molestados, según lo que se dice en el Exodo: "No maltratarás al extranjero ni le oprimirás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto". Y más adelante: "No hagáis daño al extranjero; ya sabéis lo que es un extranjero, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto". Pero es afligir a uno oprimirle con usuras; luego no está bien que en el Deuteronomio se permita dar a usura a los extranjeros.

4. Más cercanos están de nosotros los hombres que los árboles; pero cuanto uno nos está más cercano, mayor afecto le debemos tener, según aquello del Eclesiástico: "Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo". Luego no está bien ordenado lo que se manda en el Deuteronomio, que en las ciudades expugnadas matasen a todos los hombres, pero que no cortasen los árboles frutales.

5. El bien común que es conforme con la virtud, ha de ser antepuesto por todos al bien privado; pero en la guerra que se hace contra

los enemigos se busca el bien común; luego no está bien mandado lo que se ordena en el Deuteronomio, que, al entrar en batalla, sean algunos enviados a sus casas, v. gr., el que edificó una casa nueva, el que plantó una viña o el que tomó mujer.

6. Nadie debe reportar ventaja de la culpa que cometió; pero ser el hombre tímido y cobarde es culpable, pues es contra la virtud de la fortaleza; luego no es conforme a razón excusar de los peligros de la guerra a los tímidos y cobardes.

Por otra parte, dice la Sabiduría: "Todos mis dichos son conformes a la justicia; nada hay en ellos de tortuoso y perverso".

Respuesta. Las relaciones con los extranjeros pueden ser de paz o de guerra, y en uno y en otro caso son muy razonables los preceptos de la ley. Tres eran las ocasiones que se ofrecían a los hebreos de tratar pacíficamente con los extraños: primera, cuando éstos pasaban por la tierra de aquéllos como peregrinos; otra, cuando venían para establecerse en ella como forasteros. En ambos casos manda la ley usar con ellos de misericordia, pues se dice en el Exodo: "No afligirás al forastero", y en otro lugar: "No serás molesto al peregrino".—La tercera ocasión era cuando algunos extranjeros pretendían incorporarse totalmente a la nación hebrea y abrazar su religión. En esto había que guardar su orden, porque no eran recibidos al instante; como en algunas naciones de gentiles se establecía que no fueran reconocidos como ciudadanos los que no tuviesen esta dignidad de sus abuelos o bisabuelos, según cuenta el Filósofo en la "Política". La razón de esto era que, si luego que llegasen fuesen admitidos los extraños a tratar los negocios del pueblo, pudieran originarse muchos peligros; pues, no

tur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 20,5 sqq., quod, imminente proelio, aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Praeterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus et corde pavido, culpabile est: contrariatur enim virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore proelii excusabantur formidolosi et pavidum cor habentes [Ib., v.8].

Sed contra est quod Sapientia divina dicit, Prov. 8,8: "Recti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid neque perversum".

Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo, pacifice; alio modo, hostiliter. Et quantum ad utrumque modum ordinandum, lex conventientia praecepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum advenichant ad inhabitandum sicut advenae. Et quantum ad utrumque, lex misericordiae praecepta proposuit: nam Ex. 22 dicitur: "Advenam non contristabis"; et 23 dicitur: "Peregrino molestus non eris" (cf. arg.3).—Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur. Non enim statim recipiebantur quasi cives: sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives nisi qui ex avo, vel abavo, cives existerent, ut Philosophus dicit, in III "Polit." [15] Et hoc ideo quia, si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere;

[15] C.1 n.9 (BK 1275b23): S.Th., lect.1.

dum extranei, non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumaeis, filiis Esau fratris Iacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitae et Moabitae, nunquam in consortium populi admitterentur (cf. arg.1) Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Ex. 17, 16: "Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem".

Simíliter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis, lex convenientia praecepta tradidit. Nam primo quidem, instituit ut bellum iuste iniretur: mandatur enim Deut. 20, quod quando accederent ad expugnandum civitatem, offerrent ei primum pacem.—Secundo, instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius observandum, instituit quod, imminente proelio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei.—Tertio, mandavit ut impedimenta proelii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare. — Quarto, instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum quod homines nullius gentis excluslt lex a cultu Dei et ab his quae pertinent ad animae salutem: dicitur enim Ex. 12,18: "Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini; circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc

estando arraigados en el amor del bien público, podrían atentar contra el pueblo. Por esto establece la ley que algunas naciones que tenían cierta afinidad con los hebreos, como los egipcios, entre quienes ellos habían nacido y se habían criado, y los idumeos, hijos de Esaú, hermano de Jacob, fueran recibidos a la tercera generación en la sociedad israelita; pero aquellos que habían tratado como enemigos a los israelitas, v. gr., los amonitas y moabitas, nunca fueran recibidos a formar parte del pueblo. Y los amalecitas, que más se habían opuesto a Israel y que con éste no tenían parentesco alguno, habían de ser tratados como enemigos perpetuos, según lo que se dice en el Exodo: "Guerra de Yavé contra Amalec de generación en generación".

También cuanto a las relaciones de guerra con los extraños estableció la ley preceptos razonables. Porque primeramente ordena que se les declare la guerra según justicia, pues se manda en el Deuteronomio que, acercándose a una ciudad para atraerla, ante todo le ofrezcan la paz.—Luego, que prosiga varonilmente la guerra comenzada, puesta en Dios la confianza. Y para mejor observar esto, dispone que, amenazando la batalla, los aliente el sacerdote prometiéndoles el auxilio divino.—Y manda en tercer lugar que, para eliminar los obstáculos de la batalla, fueran despedidos a sus casas los que pudieran ser impedimento de obtener la victoria.—En cuarto lugar, ordena que usen con moderación de la victoria, perdonando a las mujeres y a los niños y hasta no cortando los árboles frutales de la tierra.

Soluciones. 1. La ley no excluye a ninguna nación del culto de Dios y de los bienes que tocan a la salud del alma, pues se dice en el Exodo: "Si alguno de los forasteros quisiere comer la Pascua de Yavé, deberá circuncidarse todo varón en su casa, y entonces podrá comerla, como si fue-

ra indígena. Pero en las cosas temporales, en las que tocan a la comunidad del pueblo, no eran admitidos desde luego por la razón antes dicha; pero unos hasta la tercera generación, a saber, los egipcios y los idumeos; y otros perpetuamente, en detestación de su culpa pasada, como los moabitas, amonitas y amalecitas. Como un hombre es castigado por el pecado cometido, para que, viéndolo los otros, teman y desistan de pecar, así también por un pecado puede ser castigada una nación o una ciudad, para que las demás se guarden de semejante pecado.

Sin embargo, por dispensa y en premio de algún acto virtuoso, podía alguno ser admitido en la asamblea del pueblo, como en Judit se dice que "Aquior, jefe de los hijos de Ammón, fué agregado al pueblo de Israel y toda la descendencia de su linaje".—Lo mismo se cuenta de Rut, moabita, "mujer de mucha virtud". Aunque pudiera decirse que aquella prohibición miraba a los varones, no a las mujeres, a quienes no compete propiamente la ciudadanía.

2. Según dice el Filósofo en su "Política", hay dos maneras de poseer la ciudadanía. La absoluta, cuando el ciudadano puede tomar parte en todos los negocios que tocan a los ciudadanos, como en los consejos y en los tribunales del pueblo. Otra es parcial, y corresponde a los que moran en la ciudad, aun las personas plebeyas, los niños y los ancianos, que no están capacitados para ejercer las funciones de la vida ciudadana. De éstas eran excluídos, por la bajeza de su origen, los espúreos, hasta la décima generación, e igualmente los eunucos, a quienes no podía concederse el honor que era propio de los que gozaban del de la paternidad, y más entre los hebreos, en quienes el culto divino se conservaba por generación carnal. Pues, aun entre los gentiles, los varones que habían engendrado muchos hijos eran

ito celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae". Sed in temporalibus, quantum ad ea quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra (in c) dicta: sed quidam in tertia generatione, scilicet Aegyptii et Idumaei; alii vero perpetuo excludebantur, in detestationem culpae praeteritae, sicut Moabitae et Ammonitae et Amalecitae. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant.

Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum: *sicut Iudith 14,6 dicitur quod* Achior, dux filiorum Ammon, "appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis eius". Et similiter Ruth Moabitis, quae "mulier virtutis" erat (Ruth. 3,11). Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III "Polit." [10], dupliciter aliquis dicitur esse civis: uno modo, simpliciter; et alio modo, secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium: puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personae et pueri et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune. Ideo ergo spurii, propter vilitatem originis, excludebantur "ab ecclesia", idest a collegio populi, usque ad decimam generationem. Et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et praecipue in populo Iudaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem: nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, ali-

[10] C 3 n.2 (IIIa 1278a2): S.Th., lect.4.

quo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit, in II "Polit." [20]—Tamen quantum ad ea quae ad gratiam Dei pertinent, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenae, ut dictum est (ad 1): dicitur enim Is. 56,3: "Non dicat filius advenae qui adhaeret Domino, dicens: Separatione dividet me Dominus a populo suo. Et non dicat eunuchus: Ecce ego lignum aridum".

distinguidos con especial honor, como el mismo Filósofo dice en el libro segundo de su "Política".—Sin embargo, en lo que toca a la gracia de Dios no se distinguían los eunucos de los demás, como tampoco los extranjeros, según queda dicho atrás y dice Isaías: "Que no diga el extranjero allegado a Yavé: Yavé me ha excluído de su pueblo. Que no diga el eunuco: Yo soy un árbol seco".

Ad tertium dicendum quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis: sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudaeorum ad avaritiam; et ut magis pacifice se haberent ad extraneos a quibus lucrabantur.

3. El prestar a usura a los extraños no era conforme a la intención de la ley; era una licencia concedida en atención a ser los judíos tan inclinados a la avaricia, para que mejor se acomodaran a vivir en paz con los extraños, de quienes podían obtener algunas ganancias.

Ad quartum dicendum quod circa civitates hostium quaedam distinctio adhibebatur. Quaedam enim erant remotae, non de numero illarum urbium quae eis erant repromissae: et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quae erant eis repromissae, omnes mandabantur interfici, propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinae iustitiae executionem mittebat: dicitur enim Deut. 9,5: "Quia illae egerunt impie, introeunte te deletae sunt". Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas et eius territorium erat subiiciendum.

4. Entre las ciudades enemigas había que distinguir, porque unas eran remotas, que no habían sido prometidas a Israel, y en éstas, al conquistarlas, debían ser muertos los varones que luchaban contra el pueblo de Dios, perdonando a las mujeres y a los niños. Otras eran las ciudades próximas, que estaban prometidas a los hebreos, en las que todos los moradores debían ser muertos en castigo de sus iniquidades. Para su castigo, el Señor había enviado a Israel como ejecutor de su justicia. Por eso se dice en el Deuteronomio: "Por la maldad de esas naciones las expulsa Yavé delante de ti". Los árboles frutales manda la ley que los respeten, por la utilidad del mismo pueblo, a quien la ciudad y su territorio quedaban sujetos.

Ad quintum dicendum quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris, excludebatur a proelio propter duo. Primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum.—Secundo quia, sicut Philosophus dicit, in II "Phy-

5. Quien había edificado una casa nueva, plantado una viña o acababa de casarse estaba exento de tomar parte en la guerra, por dos razones: primera, porque lo que uno posee de nuevo o está próximo a poseerlo suele amarlo más, y, por consiguiente, suele temer más su pérdida; de donde se puede conjeturar que por este amor tema más la muerte y sea menos animoso en la pelea.—La segunda es que, como di-

[20] C.6 n.13 (Bk 1270b1): S.Th., lect.13.

ce el Filósofo, "se tiene por infortunio cuando, estando uno a punto de lograr un bien, luego es impedido de alcanzarlo". Y así, para que los allegados no se entristeciesen más por la muerte de los tales, que no habían logrado gozar de los bienes que ya tenían a la mano, y que el pueblo mismo, considerando esto, sintiese horror de la guerra, se alejaba a estos hombres del peligro de morir, eximiéndolos de la guerra.

6. Los cobardes eran despachados a su casa, no porque con esto lograsen alguna ventaja, sino porque de su presencia no sufriera el pueblo algún daño si con el miedo o con la huida de aquéllos fueran otros movidos a lo mismo.

sic."[21], "Infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo". Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a proelio.

Ad sextum dicendum quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur; sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULO 4

Utrum convenienter lex vetus praecepta ediderit circa domesticas personas [a]

Si son razonables los preceptos de la ley sobre la familia

Dificultades. No parece que sean razonables los preceptos que la ley vieja da sobre la familia.

1. Según dice el Filósofo, "el siervo, cuanto es, pertenece a su señor". Pero lo que pertenece a alguno en propiedad, le pertenece perpetuamente; luego no está bien dispuesto lo que ordena el Exodo, que los siervos salgan libres el año séptimo.

2. Como un animal, v. gr., el asno o el buey, es propiedad de su dueño, así también el siervo; pero de los animales manda el Deuteronomio que sean devueltos a su dueño si se hallaren extraviados; luego no está bien lo que el mismo Deuteronomio dispone: "No entregarás a su amo un esclavo huído que se haya refugiado en tu casa".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas.

1. "Servus" enim "id quod est, domini est", ut Philosophus dicit, in I "Polit."[22] Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Ex. 21,2, quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Praeterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur Deut. 22,1-3, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. 23,15: "Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit".

---

[a] *Sent.* 4 d.33 q.1 a.3 q.ª3 ad 3; q.2 a.2 q.ª1.2.4; *Cont. Gent.* 3,123.

[21] C.5 n.9 (BK 1970a27): S.TH., lect.9

[22] C.2 n.6 (BK 1254a12): S.TH., lect.2.

3. Praeterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas. Asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Ex. 21,20 sq., quod "qui percusserit servum suum vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est".

3. La ley divina debe inducir más a la misericordia que la ley humana; pero las leyes humanas castigan con penas graves a los amos que tratan con dureza a sus siervos y siervas, y el trato más áspero parece ser aquel de que se sigue la muerte; luego no está bien ordenado lo que dice el Exodo: "Si uno da de palos a su siervo o a su sierva, de modo que muera entre sus manos, el amo será reo; pero, si sobreviviese un día o dos, no, pues hacienda suya era".

4. Praeterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in I [23] et III [24] "Polit." Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel ancillam (Ex. 21,7).

4. Una es la autoridad del amo sobre su siervo y otra la del padre sobre el hijo, según se dice en la "Política"; pero, en virtud de la autoridad que uno tiene sobre el siervo o sierva, los puede vender; luego no es razonable que la ley permita vender como criada o esclava a su hija.

5. Praeterea, pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 21,18 sqq. quod pater ducat filium ad seniores civitatis puniendum.

5. El padre tiene autoridad sobre su hijo y, en virtud de ésta, puede castigar los excesos de su hijo; luego no está bien lo que se manda en el Deuteronomio, que el padre presente a los ancianos de la ciudad a su hijo para que lo castiguen.

6. Praeterea, Dominus prohibuit, Deut. 7,3 sqq., ut cum alienigenis non socierent coniugia; et coniuncta etiam separarentur, ut patet I Esdrae 10. Inconvenienter igitur Deut. 21,10 sqq., conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

6. Prohibe el Señor en el Deuteronomio los matrimonios con los extranjeros, hasta el extremo de disolver tales matrimonios, como se ve en Esdras; luego no es razonable la concesión que hace el Deuteronomio, que tomen por mujeres las cautivas extranjeras.

7. Praeterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet Lev. 18. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 25,5 quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

7. Mandó el Señor que en las uniones matrimoniales se evitasen ciertos grados de consanguinidad y afinidad, como se declara en el Levítico. Luego no está bien lo que se ordena en el Deuteronomio, que, si uno muere sin hijos, tome su mujer un hermano del difunto.

8. Praeterea, inter virum et uxorem, sicut est maxima familiaritas, ita debet esse firmissima fides. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, Deut. 24,1-4.

8. En virtud del matrimonio, existe entre el marido y la mujer la más íntima familiaridad, y así debe existir también la más firme fidelidad. Pero esto no puede ser si se autoriza la disolución del matrimonio; lue-

[23] C.5 n.1 (Bk 1259a37): S.Th., lect.10.
[24] C.4 n.4 (Bk 1278b32): S.Th., lect.5.

go es contra razón lo que el Señor permite en el Deuteronomio, que uno pueda despedir a su mujer dándole libelo de repudio y que después no la puede recobrar más.

9. Como puede la mujer quebrantar la fe debida al marido, también el siervo la que debe a su amo y el hijo la que debe a su padre; pero en la investigación de la injuria del siervo contra su señor o del hijo contra su padre no hay establecido en la ley ningún sacrificio; luego tampoco parece que haya razón de instituir el sacrificio de la celotipia para investigar el adulterio de la esposa, como se manda en los Números. En fin, que no parecen razonables los preceptos judiciales dados en la ley sobre la familia.

9. Praeterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in dominum, vel filii in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium, Num. 5,12 sqq. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta iudicialia circa personas domesticas.

Por otra parte, se dice en el salmo: "Los juicios del Señor son verdaderos, justificados en sí mismos".

Sed contra est quod dicitur in Ps. 18,10: "Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa".

Respuesta. Según dice el Filósofo, las relaciones entre las personas de la familia versan sobre los actos cuotidianos, que se ordenan a llenar las necesidades de la vida. Estas necesidades son de dos órdenes: las unas, que miran a las necesidades del individuo y a la conservación de su vida. Para ello le sirven los bienes exteriores, de los cuales saca el alimento y el vestido y lo demás necesario a la vida. Para la administración de estos bienes necesita el hombre de los siervos. Otras son las necesidades que miran a la conservación de la especie por la generación, para lo que necesita el hombre la mujer, de la que ha de engendrar los hijos. Así, pues, las relaciones domésticas implican tres combinaciones; a saber, las del señor con el siervo, las del marido con la mujer y las del padre con el hijo. Y sobre todas estas cosas la ley antigua dió convenientes preceptos.

Respondeo dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I "Polit." [23], est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit: et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae: in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes: scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia praecepta tradidit.

Primeramente, en lo que mira a los siervos, manda que se los trate

Nam quantum ad servos, instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligeren-

[24] C.1 n.6 (Bk 1252b13): S.Th., lect.1.

tur, unde Deut. 5,14, Dominus mandavit ut in die sabbati "requiesceret servus et ancilla tua sicut et tu": et iterum quantum ad poenas infligendas, imposuit enim poenam mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Ex. 21,26 sq. Et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit (ib. 7 sqq.).—Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quae apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Ex. 21,2 sqq. Mandatur etiam insuper Deut. 15,13 sq., ut ei detur viaticum.

Circa uxores vero, statuitur in lege quantum ad uxores ducendas. Ut scilicet ducant uxores suae tribus, sicut habetur Num. 36,6: et hoc ideo, ne sortes tribuum confundantur. Et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. 25,5 sq.: et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quandam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleretur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in coniugium ducerentur: scilicet alienigenas, propter periculum seductionis (cf. arg.6); et propinquas, propter reverentiam naturalem quae eis debetur arg.7). — Statuit etiam qualiter uxores iam ductae tractari deberent. Ut scilicet non leviter infamarentur: unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. 22,13 sqq. Et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. 21,15 sqq. Et etiam quod, propter odium uxorem non affligeret, sed potius, scripto libello, eam dimitteret, ut patet Deut. 24,1. Et ut etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, praecipitur (v.5) quod, cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicae necessitatis iniungatur, ut libere possit laetari cum uxore sua.

con humanidad y que en el trabajo no se les agobie con faenas excesivas. Por esto mandó el Señor en el Deuteronomio que "en el día del sábado descansen tu esclavo y tu esclava, lo mismo que tú". Y cuanto a las penas, condena a quienes los mutilen, a quienes los pierdan, dándoles libertad, como se ordena en el Exodo; y lo mismo establece de la esclava que uno hubiera tomado por esposa.—Especialmente establece la ley, de los siervos hebreos, que el año séptimo salgan libres de la casa de su amo, llevando cuanto hubieran traído, hasta los vestidos, como se lee en el Exodo. Y el Deuteronomio añade que se les dé para el viático.

Pues acerca de las esposas establece la ley: primero, cuanto a tomar mujer, se ordena en los Números que ésta sea de la misma tribu, dando por razón que no se confundan las heredades de las tribus; que uno tome por mujer la de su hermano difunto que no haya dejado hijos, como se manda en el Deuteronomio. De este modo, el que no logró sucesión carnal la tenga mediante cierta adopción, y no quede totalmente borrada la memoria del difunto. También prohibe la ley tomar por mujeres ciertas clases de personas, como las extranjeras, por el peligro de la seducción; las allegadas, por la reverencia natural que se les debe.—Asimismo dispone cómo han de ser tratadas las esposas, evitando que de ligero se las infame. Por esto castiga a quien atribuye un crimen a la esposa, según consta en el Deuteronomio; y que por la aversión a la mujer quede perjudicado su hijo, como lo ordena el mismo Deuteronomio, y que por odio no atormente a la mujer, antes bien la despida, dándole libelo de repudio, como se lee en el Deuteronomio. Y, para fomentar más el amor de los cónyuges desde el principio, se ordena que no se imponga al marido recién casado ninguna carga pública, dejándolo libre para gozarse con su mujer.

Sobre los hijos establece la ley que los padres los eduquen, instruyéndolos en la fe, y así se dice en el Exodo: "Cuando vuestros hijos os preguntaren: "¿Qué rito es éste?", responderéis: "Es la victoria de la Pascua del Señor". También manda el Deuteronomio que los informen en las buenas costumbres, por lo cual los padres deben declarar: "Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz, es un desenfrenado y un borracho".

Soluciones. 1. Como los hijos de Israel habían sido sacados por el Señor de la servidumbre y por esto obligados al servicio divino, no quiso el Señor que fueran siervos perpetuos, por lo cual se dice en el Levítico: "Si empobreciese tu hermano cerca de ti y se te vendiese, no le trates como a siervo; sea para ti como mercenario... Porque son siervos míos, que saqué yo de la tierra de Egipto, y no han de ser vendidos como esclavos". De manera que no eran propiamente siervos, sino bajo cierto aspecto, y así, pasado un tiempo determinado, quedaban libres.

2. Ese mandato se entiende del siervo que es buscado por su señor para darle muerte o para servirse de él en alguna obra mala.

3. Tocante a las lesiones inferidas a los siervos, parece haberse fijado la ley en si son ciertas o inciertas. Si la lesión es cierta, manda que se aplique la pena; en caso de mutilación, la pérdida del siervo, recobrando éste su libertad; y en caso de muerte, cuando el siervo muere entre las manos del amo que le azota, la pena debida al homicida. Si la lesión no es cierta y sólo tenía una apariencia de tal, la ley no impone ninguna pena; por ejemplo, cuando el siervo no moría en el acto, sino después de algunos días, no siendo seguro que la muerte fuese causada por las heridas. Aun si el el herido fuera un hombre libre, si no moría en el acto y lograba cami-

Circa filios autem, instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide: unde habetur Ex. 12,26 sq.: "Cum dixerint vobis filii vestri, Quae est ista religio? dicetis eis: Victima transitus Domini est". Et quod etiam instruerent eos in moribus: unde dicitur Deut. 21,20, quod patres dicere debent: "Monita nostra audire contemnit, commessationibus vacat et luxuriae atque conviviis".

Ad primum ergo dicendum quod, quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinae servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent. Unde dicitur Lev. 25,39 sqq.: "Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit. Mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Aegypti: non veneant conditione servorum". Et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore, dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui a Domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum quod circa laesiones servis illatas, lex considerasse videtur utrum sit certa vel incerta. Si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit: pro mutilatione quidem, amissionem servi qui mandabatur libertati donandus (Ex. 21,26); pro morte autem, homicidii poenam, cum servus in manu domini verberantis moreretur.—Si vero laesio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio servo: puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies. Incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset. Quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non

erat homicidii reus qui percusserat, etiam si postea moreretur. Tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat (Ex. 21,18). Sed hoc in servo proprio locum non habebat: quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi, erat quaedam possessio domini. Et ideo pro causa assignatur quare non subiaceat poenae pecuniariae, "quia pecunia illius est".

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), nullus Iudaeus poterat possidere Iudaeum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius, usque ad tempus. Et per hunc modum permittebat lex quod, paupertate cogente, aliquis filium aut filiam venderet. Et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt: dicit enim: "Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut ancillae exire consueverunt". Per hunc etiam modum non solum filium, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat, magis quasi mercenarium quam quasi servum: secundum illud Lev. 25,39 sq.: "Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit".

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in X "Ethic." [28], principatus paternus habet solam admonendi potestatem; non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt. Et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam. Et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quae in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriae cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre,

nar apoyado en un báculo, no era reo de homicidio el que lo hubiera herido; y aunque luego muriera, sólo estaba obligado a los gastos de la cura. Pero esto no tenía lugar si el paciente era un siervo propio, como quiere que cuanto el siervo tiene, aun la persona misma del siervo, es propiedad del amo. Por eso se señala la causa de no estar sujeto a pena pecuniaria, "porque es hacienda suya".

4. Como queda dicho atrás, ningún hebreo podía poseer a otro hebreo como siervo propiamente tal; más que siervo, era un mercenario por algún tiempo, y por esta causa permitía la ley que un padre, forzado por la necesidad, vendiese a su hijo o a su hija. Esto declaran las palabras de la ley, que dice: "Si vendiera uno a su hija como sierva, no saldrá como suelen salir los siervos". De esta forma, no sólo a los hijos, pero aun a sí mismo se podía uno vender, más como mercenario que como siervos, según el Levítico: "Si empobreciese tu hermano cerca de ti y se vende, no le trates como siervo; sea para ti como mercenario".

5. Según dice el Filósofo, la patria potestad tiene sólo poder para amonestar, pero no tiene fuerza coactiva por la cual sean forzados los rebeldes y contumaces. Por eso manda la ley que, en este caso, el hijo contumaz sea castigado por los principales de la ciudad.

6. Prohibió el Señor los matrimonios con las mujeres extranjeras por el peligro de seducción, para que no fueran reducidos a la idolatría. Especialmente prohibió esto de aquellas naciones que habitaban cerca, de quienes se podía tener por más probable que conservasen sus ritos. Pero, si una mujer consentía en abandonar los ritos idolátricos y pasarse al culto

[28] C.9 n.12 (BK 1180a18): S.TH., lect.14.

mosaico, podía ser tomada en matrimonio, como en el caso de Rut, a quien tomó Booz por mujer. Ya ella había dicho a su suegra: "Tu pueblo será mi pueblo; tu Dios será mi Dios", según se lee en el libro de Rut. La cautiva sólo podía ser tomada por mujer cuando se hubiera cortado la cabellera y recortado las uñas, dejado los vestidos en que había sido tomada cautiva, y llorado a su padre y a su madre, en lo cual se significa la renuncia perpetua de la idolatría.

7. Dice el Crisóstomo que, "siendo la muerte un acerbo dolor para los judíos, que ponían su dicha en la vida presente, se estableció que el que muriese sin hijos le naciese un hijo de su hermano. Esto significaba una mitigación del dolor de morir sin hijos. Y sólo el hermano o el pariente cercano estaba obligado a tomar la mujer del difunto, porque no era creíble que el nacido de otra unión fuera hijo del muerto. Además, que un extraño no tenía precisión de levantar la casa del que había fallecido, como un hermano, a quien el parentesco obligaba a ello. De donde está claro que el hermano, al tomar la mujer del hermano difunto, hacía las veces de éste.

8. La ley permitió el repudio de la esposa, no porque fuera totalmente justo, sino por la dureza de los hebreos, como dice el Señor en San Mateo. Pero esto necesita ser tratado más ampliamente al hablar del matrimonio.

9. Las mujeres quebrantan la fe del matrimonio por el adulterio, y lo hacen con facilidad, llevadas del placer, y lo hacen a escondidas, porque "el ojo del adúltero busca las tinieblas", según se dice en Job. No hay, pues, la misma razón entre el hijo y el padre y entre el siervo y el amo, porque sus infidelidades no proceden de la pasión carnal, sino más bien de malicia, la cual no es tan secreta como la infidelidad de la mujer adúltera.

poterat in matrimonium duci: sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem. Unde ipsa dixerat socrui suae: "Populus tuus populus meus, Deus tuus Deus meus", ut habetur Ruth 1,16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci nisi prius rasa caesarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste in qua capta est, et fleret patrem et matrem: per quae significatur idololatriae perpetua ablectio.

Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, "Super Mt." [21], "quia immitigabile malum mors erat apud Iudaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre: quod erat quaedam mortis mitigatio. Non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur accipere uxorem defuncti: quia non ita crederetur (qui ex tali coniunctione erat nasciturus) esse filius eius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat". Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudaeorum; ut Dominus dicit, Mt. 19,8. Sed de hoc oportet plenius tractari cum de matrimonio agatur (cf. "Suppl." q.67).

Ad nonum dicendum quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium et de facili, propter delectationem; et latenter, quia "oculus adulteri observat caliginem", ut dicitur Iob 24,15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia; nec potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulterae.

[21] Homil.48: MG 58,489.

DE LA LEY NUEVA

1. *La ley nueva.*—Con esta cuestión aborda Santo Tomás el tratado de la ley nueva y con él pone remate a todo su estudio sobre la ley. Cuatro artículos abarca: el primero mira a la naturaleza de la ley misma; el segundo, a su virtud; el tercero, a su origen, y el cuarto, a su fin. Ante todo conviene hacer una observación sobre el empleo de la palabra *ley*. El santo Doctor comenzó por darnos una definición: «Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata» (1-2 q.90). Pero la palabra adquiere en San Pablo un sentido muy amplio. El Apóstol, graduado de doctor en la ley por las escuelas de Jerusalén, todas las cosas entenderá en función de esa ley. Antes de su conversión, ésta era para él norma suprema de vida. Pero, cuando llegó a conocer a Jesucristo, echó a la espalda la ley mosaica y cuanto ella representaba para el judaísmo. Era ésta la ley vieja, sombra de la futura realidad, ayo concedido a los niños para conducirlos a Cristo. La nueva revelación, resumida en Cristo, muerto por nuestro pecado y resucitado para nuestra justificación, fué también para San Pablo una ley. Pero si la primera era la ley vieja, caduca, esta otra era la ley nueva. La primera era la ley de los preceptos carnales (Hebr. 7,16); de las obras (Rom. 3,27); del pecado, porque lo daba a conocer (Rom. 7,23.25; 8,2); de la muerte, por sus sanciones (Rom. 7,23); la otra era la ley de la fe (Rom. 3,27), de la justicia (Rom. 9,31), del espíritu de vida (Rom. 8,2). Finalmente, la primera había sido escrita en piedras por el dedo de Dios; la segunda fué grabada por el Espíritu Santo en las tablas de carne de nuestro corazón [1]. He aquí por qué Santo Tomás, siguiendo a San Pablo, llama también al Evangelio ley. Dios ha impreso en las cosas las leyes que rigen sus movimientos. Estas leyes son físicas en la materia bruta, los instintos en los animales y los intentos con la razón en el hombre.

Pero la razón no nace perfecta en nosotros, como los instintos en los animales; se ha de perfeccionar con el ejercicio. Por eso, en los libros sapienciales se nos exhorta al estudio de esa sabiduría que Dios imprimió en las cosas, para perfeccionar con ella nuestra razón y los instintos naturales que son los preceptos fundamentales, ordenados a conseguir nuestra perfección individual y social, así como los animales con las suyas consiguen la que les es propia. Todo esto constituye esa ley natural que San Pablo reconoce en los gentiles, *los cuales son para sí mismos ley* y llevan los preceptos de ella *escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos a otros se acusan o se excusan* (Rom. 2,12-16).

---

[1] 2 Cor. 3,3; Hebr. 8,10; 10,16.

Pero a su pueblo de Israel quiso Dios distinguirle con un nuevo don de su sabiduría, y así ella misma nos dice en el Eclesiástico: *En todo pueblo y nación imperé; en todos busqué descansar para establecer en ellos mi mirada. Entonces el Criador de todas las cosas me ordenó, mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación, y me dijo: Habita en Jacob y establece tu tienda en Israel... Y así tuve en Sión morada fija y estable; reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio; eché raíces en el pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad... El libro de la alianza de Dios Altísimo es todo esto, la ley que dió Moisés en heredad a la casa de Jacob* (Eccli. 24,10-32).

Aquí tenemos, de una parte, la ley infusa, y de otra, la adquirida. La primera, en los instintos de los animales y del hombre; la segunda, en lo adquirido por el estudio del hombre o por la enseñanza de Dios. Los primeros van acompañados de grande fuerza para ejecutar aquello mismo a que la naturaleza inclina; no tanto la sabiduría adquirida por el hombre, no obstante que la utilidad, el bien y la belleza de las cosas ejerzan sobre el hombre grande influencia, pero no tanta que subyuguen la voluntad y la arrastren a la ejecución de lo que la ley dicta.

2. *Lo adquirido e infuso en la ley nueva.*—San Pablo nos habla de continuo de las obras de la ley, de los preceptos, etc. Era aquello en que insistía exclusivamente el rabinismo, el cual miraba la ley como norma externa, jurídica, que da a conocer el deber sin la fuerza para ponerla en práctica. Pero el Deuteronomio, fuera de los preceptos legales, inculca insistentemente otro precepto que resume el espíritu del cristianismo, el precepto de la caridad: *Oye, Israel. Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé. Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón estos mandamientos que yo en este día te doy* (6,4-6). Este amor, infundido por el Espíritu Santo y practicado a impulsos del mismo Espíritu, es el que hace los verdaderos justos. Los profetas nos hablan también de algo equivalente, del conocimiento de Dios, que no es el puro conocimiento de la existencia de Dios, creador del cielo y de la tierra y padre de Israel, sino un conocimiento místico, porque va acompañado del amor. Sobre todo nos hablan los profetas del Espíritu de Dios, que descenderá sobre el Mesías, llenándole de sus dones para que cumpla bien su misión. *Y brotará,* dice Isaías, *una vara del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces un vástago, sobre el que reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia, el espíritu de consejo y de fortaleza, el espíritu de entendimiento y de temor de Yavé* (11,1s.). Este espíritu tiene íntima conexión con la sabiduría, de la que tantas maravillas nos predican los libros sapienciales y los profetas. De él dice el autor de la sabiduría: *Pues en ella* (la sabiduría) *hay un espíritu inteligente, santo, único y múltiple, sutil, ágil, penetrante, inmaculado, cierto, impasible, benévolo, agudo, libre, bienhechor, amante de los hombres, estable, seguro, tranquilo, todopoderoso, omnisciente, que penetra todos los espíritus inteligentes puros, sutilísimos* (7,22s.).

Pero sobre todo el profeta Jeremías nos habla de la nueva alianza que Dios se propone hacer con su pueblo en los tiempos venideros, en virtud de la cual *no tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse mutuamente diciendo: Conoced a Yavé, pues todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes, porque yo les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados* (31,31-34).

Ezequiel nos ofrece un vaticinio semejante al decir: *Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese*

corazón de piedra y os daré un corazón de carne; pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra (36,26s.). Este es el espíritu que Jesús promete de continuo a sus discípulos. *Cuando fuereis presentados ante los tribunales, no os inquietéis por lo que debéis responder, porque el Espíritu Santo responderá por vosotros* (Mt. 10,20). Es sobre todo en San Juan donde resalta la promesa del Espíritu Santo.

San Pablo nos declara todo el proceso de la vida cristiana, que tiene por principio el Espíritu Santo : *Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien, en virtud de la fe, hemos obtenido también en acceso a esta gracia, en que nos mantenemos, y nos gloriamos en la esperanza de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada; y la virtud probada, la esperanza, y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado* (Rom. 5,1-5). Por la posesión de este Espíritu somos de verdad hijos de Dios y nos sentimos tales, como nos lo declara el mismo Apóstol (Rom. 8,14-17). De este Espíritu, que habita en nosotros, que ha hecho de nuestro cuerpo su verdadero templo (1 Cor. 3,16 ; 6,19), proceden la multitud de carismas, que por esto se llaman dones del Espíritu Santo, los cuales son otorgados a cada uno para común utilidad (1 Cor. 12,7-11).

Pero, más que estos dones, merecen ser apreciadas aquellas otras gracias o virtudes que el Apóstol llama frutos del Espíritu Santo, muy contrarios a los frutos del espíritu carnal o de la carne, que dice San Pablo (Gal. 5,19-23).

Esto es aquel imprimir Dios su ley en las tablas del corazón, de suerte que del corazón mismo brote la fuerza que nos impulse a ponerla en práctica. Y se cumple con esto el dicho del Apóstol : *Si os dejáis llevar del Espíritu, no estáis bajo la ley* (Gal. 5,18).

3. *La plenitud de los tiempos.*—San Pablo nos dice de Jesucristo que apareció en el mundo, y con El la ley nueva, cuando llegó la plenitud de los tiempos, que no es otra cosa sino la hora señalada en los consejos de Dios para realizar tan altos misterios y tan grandes misericordias. Ocurre siempre que, cuando nos sentimos afectados por alguna grande esperanza, el ansia de verla realizada nos lleva a sentir inminente esta realización y nos cuesta mucho convencernos de que no somos víctimas de una ilusión. Algo semejante debió de ocurrir a los profetas del Antiguo Testamento, que veían la realización de las promesas mesiánicas en el límite de su horizonte histórico. Varias veces leemos en el Génesis : *En ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra* [2]. Lo que parece indicar que aquel mismo a quien tales palabras van dirigidas, sería el sujeto por quien Dios realizaría su promesa. En los oráculos de los profetas notamos este singular fenómeno: que ven la salud mesiánica ligada a las calamidades con que conminan al pueblo o que éste de presente sufre. Este lenguaje, que parece un engaño, se ordenaba a contribuir más eficazmente a la obra de la preparación mesiánica. ¿Qué habrían hecho las almas buenas de la edad antigua si desde luego les hubieren dicho que las bendiciones mesiánicas se hallaban a muchos siglos de distancia? En cambio, presintiéndolas cercanas, trabajaban más en prepararse para recibirlas y hacerse dignos de ellas. Por otra parte, tampoco había engaño,

[2] Gen. 12,3 ; 18,18 ; 20,18.

pues que el Mesías obraba a distancia y hacía participantes de su gracia a cuantos, con la ansiosa esperanza, vivían unidos a El.

Si queremos buscar las razones de esta dilación, habrá que contestar que todas se resumen en la voluntad de Dios. Sin embargo, podemos hallar algunos motivos por los que la Sabiduría divina obró de esta suerte. La imperfección de la ley, comparada con el Evangelio, nos demuestra cuán lejos estaba Israel de aquel estado que se necesitaba para recibir la gracia evangélica. Y con ser tan imperfecta la ley, porque Dios había querido condescender con la rudeza del pueblo, todavía éste la experimentó tan superior a sí, que su historia es la historia de los hechos entre la ley de Dios y la dura cerviz del pueblo que la sacudía.

Y lo mismo hemos de decir de las naciones, a quienes estaba también destinada la salud mesiánica. Por una serie de imperios que de siglo en siglo se fueron sucediendo, así en Oriente como en Occidente, se vino a formar la grande unidad del Imperio romano, en medio del cual plugo al Señor que resplandeciera el Sol de justicia. Pero este Imperio había incorporado a sí no sólo las provincias antes disgregadas, sino también la cultura filosófica y religiosa, con que se rompieron los moldes de las estrechas concepciones antiguas acerca del hombre y de Dios, para preparar los pueblos a recibir la noción de un Dios padre de todos y la necesidad de un Salvador que, purificando los pecados, asegurase a los hombres las esperanzas de una vida feliz e inmortal después de la presente.

4. *El término de la ley nueva.*—Los profetas nos anuncian el fin de la antigua alianza, la cual vendrá a ser sustituída por otra alianza nueva, tan firme como los cielos y la tierra, mientras que el reino del Mesías no tendrá fin [3]. Así lo promete el ángel Gabriel a María al anunciarle el misterio de la encarnación (Lc. 1,33). Los tiempos felices del Mesías, que los profetas predican, no pueden acabarse, ni las relaciones de Dios con su pueblo se pueden turbar, estando basadas sobre la verdad de Dios y la fidelidad del pueblo.

En conformidad con esto, Jesús, que tantas veces promete el don del Espíritu Santo, dice de El que estará con nosotros para siempre (Io. 14,16). Su misión es dar testimonio de Jesús mediante la labor de los discípulos (Io. 15,26s.). Pero Jesús, que se va al Padre y que del Padre ha obtenido el don del Espíritu Santo (Io. 14,16), permanecerá, sin embargo, con nosotros hasta la consumación de los siglos (Mt. 28,20). El reinará sobre su Iglesia como Señor que es (Phil. 2,10s.), y su reinado se prolongará hasta el fin de los tiempos; cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder (1 Cor. 15,24-28).

---

[3] Cf. Is. 9,6s.; Ier. 31,36ss.; Ez. 34,25ss.; Ps. 72,5.

CUESTION 106

(In quatuor articulos divisa)

De lege evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se

De la ley evangélica, que se llama ley nueva, considerada en sí misma

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quod dicitur lex nova (cf. q.93 introd.). Et primo, de ipsa secundum se; secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem (q.107); tertio, de his quae in lege nova continentur (q.108).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: qualis sit, utrum scilicet scripta vel indita.

Secundo: de virtute eius, utrum iustificet.

Tertio: de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi.

Quarto: de termino eius, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

Después de la ley antigua hemos de tratar de la ley evangélica, que se dice ley nueva. Y primeramente de la ley considerada en sí misma; segundo, de esa ley comparada con la ley antigua, y tercero, de los preceptos contenidos en la ley nueva.

Sobre lo primero preguntamos cuatro cosas.

Primera: cómo es la ley nueva, si escrita o impresa.

Segunda: de su virtud para justificar.

Tercera: de su principio, si debió ser dada al comienzo del mundo.

Cuarta: de su término, si ha de durar hasta el fin del mundo o si otra la ha de suceder.

ARTICULO 1

Utrum lex nova sit lex scripta [a]

Si la ley nueva es ley escrita

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit lex scripta.

1. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum: Io. 20,31, "Haec autem scripta sunt ut credatis". Ergo lex nova est lex scripta.

2. Praeterea, lex indita est lex naturae; secundum illud Rom. 2,14 sq.: "Naturaliter ea quae legis sunt faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis". Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturae.

Dificultades. Parece que la ley nueva sea ley escrita.

1. La ley nueva es el mismo Evangelio; pero el Evangelio está escrito, según dice San Juan: "Estas cosas están escritas para que creáis". Luego la ley nueva es ley escrita.

2. La ley infusa es la ley natural, según aquello de San Pablo a los Romanos: "En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley". Si, pues, la ley evangélica fuese ley infusa, no se distinguiría de la ley natural.

---

[a] Infra a.2; q.107 a.1 ad 2,3; q.108 a.1; *In II Cor.* 3 lect 2; *In Hebr.* 8 lect 2

3. La ley evangélica es propia de los que viven bajo el Nuevo Testamento; pero la ley infusa es común a los que viven bajo el Nuevo y bajo el Antiguo, pues se dice en la Sabiduría que "la divina sabiduría, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas". Luego la ley nueva no es infusa.

3. Praeterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo testamento, et eis qui sunt in veteri testamento: dicitur enim Sap. 7,27, quod divina sapientia "per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit". Ergo lex nova non est lex indita.

Por otra parte, tenemos que la ley nueva es la ley del Nuevo Testamento y que ésta es infundida en el corazón, según dice el Apóstol, que alega el siguiente testimonio de Jeremías: "Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y con la casa de Judá". Y, declarando luego cuál será esa alianza, dice: "Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo". Luego la ley nueva es ley infusa.

Sed contra est quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde. Apostolus enim, ad Heb. 8, 8.10, dicit, inducens auctoritatem quae habetur Ier. 31,31.33: "Ecce dies venient, dicit Dominus, et consumabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum"; et exponens quid sit hoc testamentum, dicit: "Quia hoc est testamentum quod disponam domui Israel: dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas". Ergo lex nova est lex indita.

Respuesta. Dice el Filósofo que "cada cosa se denomina por aquello que en ella es principal". Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo. Y esto lo declara bien el Apóstol escribiendo a los Romanos: "¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluída. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe". Y llama "ley de la fe" a la gracia. Y más explícitamente dice en otro lugar: "Porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte". De donde dice San Agustín que, "como la ley de las obras fué escrita en tablas de piedra, así la ley de la fe está escrita

Respondeo dicendum quod "unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum", ut Philosophus dicit, in IX "Ethic." [1] Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui, ad Rom. 3,27, dicit: "Ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non: sed per legem fidei": ipsam enim fidei gratiam "legem" appellat. Et expressius ad Rom. 8,2 dicitur: "Lex Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis". Unde et Augustinus dicit, in libro "De spiritu et littera" [2], quod "sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fi-

[1] C.2 n.6 (BK 1169a2): S.TH., lect.9.
[2] C.24: ML 44,225; cf. c.17.26: ML 44,218.227

delium". Et alibi dicit in eodem libro [3]: "quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?"

Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.

en los corazones de los fieles". Y añade en otro lugar de la misma obra: "¿Cuáles son las leyes de Dios escritas por El mismo en los corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo?"

Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruídos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa; secundariamente es ley escrita.

Ad primum ergo dicendum quod in scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti: "mundus" enim, idest amatores mundi, "non potest capere Spiritum Sanctum", ut habetur Io. 14,17. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura Novi Testamenti homines exhortatur.

Soluciones. 1. En el texto del santo Evangelio no se contienen sino lo que toca a la gracia del Espíritu Santo, bien sea como disposición, bien como ordenación para el uso de la gracia. Como disposición del entendimiento por la fe, mediante la cual se nos da la gracia del Espíritu, se contiene en el Evangelio cuanto pertenece a la manifestación de la divinidad y humanidad de Cristo; como disposición del afecto, se contiene en el Evangelio cuanto mira al desprecio del mundo, por el cual se hace el hombre capaz de la gracia del Espíritu Santo. Pues "el mundo", esto es, los amadores del mundo, "no puede recibir el Espíritu Santo", se lee en San Juan. El uso espiritual de la gracia consiste en las obras de las virtudes, a las que de muchas maneras exhorta a los hombres la Escritura del Nuevo Testamento.

Ad secundum dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit

2. De dos maneras se puede infundir al hombre una cosa: de una, como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; de otra, se infunde una cosa al hombre como añadida a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva es ley infusa en el hombre, y que

[3] C.21: ML 44,223.

no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo.

3. Nunca tuvo nadie la gracia del Espíritu Santo si no es por la fe de Cristo, o explícita o implícita. Pues por esta fe pertenece el hombre al Nuevo Testamento, de manera que cuantos recibieron esta ley de gracia infusa, por ésta pertenecen al Nuevo Testamento.

faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

ARTICULO 2

Utrum lex nova iustificet

Si justifica la ley nueva

Dificultades. 1. Parece que no justifica la ley nueva.

1. Nadie está justificado sino el que obedece a la ley de Dios, según la sentencia de la Epístola a los Hebreos: "Cristo vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna". Pero el Evangelio no siempre hace que los hombres le obedezcan, pues se dice a los Romanos: "No todos obedecen al Evangelio". Luego la ley nueva no justifica.

2. El Apóstol prueba a los Romanos que la ley vieja no justificaba, puesto que con su venida creció la prevaricación. En efecto, se dice en la Epístola a los Romanos: "La ley trae consigo la ira, ya que donde no hay ley, no hay transgresión". Pero mucho más agravó la ley nueva la prevaricación, pues mayor pena merece el que peca después de promulgada la ley nueva, conforme la sentencia de los Hebreos: "Si el que menosprecia la ley de Moisés irremisiblemente es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios?" Luego la ley nueva, igual que la vieja, no justifica.

3. Justificar es efecto propio de Dios, según aquello a los Romanos: "Dios es quien justifica". Pero la ley

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova non iustificet.

1. Nullus enim iustificatur nisi legi Dei obediat; secundum illud ad Heb. 5,9: "Factus est", scilicet Christus, "omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae". Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant: dicitur enim Rom. 10,16: "Non omnes obedlunt Evangelio". Ergo lex nova non iustificat.

2. Praeterea, Apostolus probat, ad Rom., quod lex vetus non iustificabat, quia et adveniente praevaricatio crevit: habetur enim ad Rom. 4,15: "Lex iram operatur: ubi enim non est lex, nec praevaricatio". Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit: maiori enim poena est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat; secundum illud Heb. 10,28 sq.: "Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione, duobus vel tribus testibus, moritur. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit", etc.? Ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

3. Praeterea, iustificare est proprius effectus Dei; secundum illud ad Rom. 8,33: "Deus qui

lustificat". Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat quam lex vetus.

vieja procedió de Dios lo mismo que la nueva; luego la ley nueva no justifica más que la vieja.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 1,16: "Non erubesco Evangelium: virtus enim Dei est in salutem omni credenti". Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex Evangelii iustificat.

Por otra parte, dice el Apóstol a los Romanos: "No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree". Pero no hay salud sino para los justificados; luego la ley evangélica justifica.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro "De spiritu et littera" [4]: "Ibi", scilicet in veteri testamento, "lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrerentur: hic", scilicet in novo testamento, "intrinsecus data est, qua iustificarentur". — Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario: scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde Apostolus dicit, II ad Cor. 3,6: "Littera occidit, spiritus autem vivificat". Et Augustinus exponit, in libro "De spiritu et littera" [5], quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra hominos existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Respuesta. Según queda dicho en el artículo precedente, dos cosas abarca la ley nueva: una, la principal, es la gracia del Espíritu Santo, comunicada interiormente, y en cuanto tal justifica la ley nueva. Por donde dice San Agustín: "Allí, es decir, en el Viejo Testamento, fué dada por defuera una ley que infundía terror a los injustos; aquí, en el Nuevo Testamento, fué dada interiormente otra ley que nos justifica". Como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que ordenan los afectos y actos humanos, y cuanto a esto, la ley nueva no justifica. Por esto dice el Apóstol en la segunda a los Corintios: "La letra mata, el espíritu es el que da vida". Y San Agustín, exponiendo esta sentencia, dice que por letra se entiende cualquiera escritura que está fuera del hombre, aunque sea de preceptos morales, cuales se contienen en el Evangelio, por donde también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana.

Ad primum ergo dicendum quod illa obiectio procedit de lege nova non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa: scilicet quantum ad documenta et praecepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto.

Soluciones. 1. Esa objeción procede de la ley nueva, considerada no según lo principal que hay en ella, sino según lo que es en ella secundario, a saber, los documentos y preceptos, que de fuera se imponen al hombre, sea por escrito, sea de palabra.

[4] C.17: ML 44,218.
[5] C.14.17: ML 44,215.219.

2. La gracia del Nuevo Testamento, aunque ayuda al hombre para evitar el pecado, pero no le confirma en el bien, de modo que el hombre no pueda pecar; esto es propio del estado de la gloria. De suerte que si alguno, después de recibida la gracia del Nuevo Testamento, peca-se, es digno de mayor pena, como ingrato a mayores beneficios y despreciador de los auxilios que se le ofrecen. Ni por esto se ha de decir que la ley nueva acarrea la ira, pues, cuanto es de suyo, nos ofrece un auxilio suficiente para evitar el pecado.

3. Un mismo Dios es el que nos ha dado la ley vieja y la nueva; pero de diverso modo, pues dió la ley vieja escrita en tablas de piedra, y la nueva escrita en las tablas de carne del corazón, según dice el Apóstol en la segunda a los Corintios. Por lo cual dice San Agustín: "Esa letra escrita fuera del hombre la llama el Apóstol instrumento de muerte y de condenación; pero la otra, esto es, la ley del Nuevo Testamento, la llama instrumento del espíritu y de la justicia, pues por el don del Espíritu Santo obramos la justicia y quedamos libres de la condena que trae consigo la prevaricación".

Ad secundum dicendum quod gratia novi testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit: hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori poena est dignus tanquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova "iram operatur": quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis: legem autem novam dedit scriptam "in tabulis cordis carnalibus", ut Apostolus dicit, II ad Cor. 3,3. Proinde sicut Augustinus dicit, in libro "De spiritu et littera" [1], "litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis Apostolus appellat. Hanc autem, scilicet novi testamenti legem, ministrationem spiritus et ministrationem iustitiae dicit: quia per donum Spiritus operamur iustitiam, et a prevaricationis damnatione liberamur".

ARTICULO 3

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi [a]

Si la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo

Dificultades. Parece que la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo.

1. "En Dios no hay acepción de personas", según se dice a los Romanos; pero "todos los hombres pecaron y están privados de la gloria de Dios", conforme se dice allí mismo. Luego desde el principio del mundo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi.

1. "Non enim est personarum acceptio apud Deum", ut dicitur ad Rom. 2,11. Sed "omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei", ut dicitur ad Rom. 3,23. Ergo a principio mundi lex Evan-

[a] Supra q.91 a.5 ad 2.

[1] C.18: ML. 44,219

gelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Praeterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, "qui vult omnes homines salvos fieri", ut dicitur 1 ad Tim. 2,4, mandavit Evangelium praedicari in omnibus locis; ut patet Mt. ult., 19, et Mc. ult., 15. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Praeterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia quae erant propter hominem creata, ut patet Gen. 1,26.28 sq. Ergo etiam lex nova, quae maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 15,46: "Non prius quod spirituale est, sed quod animale". Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit dari a principio mundi.

Respondeo dicendum quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est quia lex nova, sicut dictum est (a.1), principaliter est gratia Spiritus Sancti; quae abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum; unde dicitur Io. 7,39: "Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus". Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus ad Rom. 8,2 sqq., ubi, postquam praemiserat de "lege Spiritus vitae", subiungit: "Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut

debió ser dada la ley evangélica para socorrer a todos con ella.

2. Como los hombres son diversos según los lugares, así lo son según los tiempos; pero Dios, que quiere que todos los hombres sean salvos, mandó predicar el Evangelio en todos los lugares, como consta por San Mateo y San Marcos; luego en todos los tiempos debió ser conocida la ley evangélica, y así debió ser dada desde el principio del mundo.

3. Más necesaria es al hombre la salud espiritual, que es eterna, que la salud corporal, que es temporal; pero desde el principio proveyó Dios al hombre de cuanto era necesario para la salud corporal, dándole poder sobre todas las cosas que había creado por amor del hombre; luego también la ley nueva, que es sobremanera necesaria para la salud espiritual, debió ser dada a los hombres desde el principio.

Por otra parte, se dice en la primera a los Corintios: "No es primero lo espiritual, sino lo animal"; pero la ley nueva es sobremanera espiritual; luego no debió ser dada desde el principio del mundo.

Respuesta. Tres razones se pueden alegar de por qué la ley nueva no debió ser dada desde el principio del mundo. La primera es que, según atrás se dijo, la ley nueva consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, la cual no debió darse a todos con abundancia antes que, consumada la redención por Cristo, fuese quitado al género humano el impedimento del pecado. Por eso se dice en San Juan: "No había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado". Esta razón la aduce bien claramente el Apóstol a los Romanos, cuando, después de hablar de "la ley del Espíritu de vida", añade: "Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó

al pecado en la carne, para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros".

Una segunda razón se puede tomar de la perfección de la ley nueva, pues nada alcanza desde el principio su perfección, sino con cierto orden de sucesión, como acontece en el hombre, que nace niño y poco a poco llega a ser varón. Esta razón aduce el Apóstol a los Gálatas: "De suerte que la ley fué nuestro ayo para llevarnos a Cristo, a fin de que fuéramos justificados por la fe; pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo".

La tercera razón se toma de que la ley nueva es ley de gracia. Era preciso que primero fuera dejado el hombre en el estado de la ley vieja, para que, caído en el pecado, reconociese su flaqueza y la necesidad que tenía de la gracia. Y esta razón la da también el Apóstol a los Romanos, diciendo: "Se introdujo la ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia".

Soluciones. 1. Por el pecado del primer padre había merecido el género humano ser privado del auxilio de la gracia, y por eso "a quienes éste no se da, por justicia se le niega, y a quienes se otorga, se otorga por gracia", como dice San Agustín. De manera que no es acepción de personas el no dar Dios a todos, desde el principio del mundo, la ley de gracia, que debía ser dada con el debido orden, como se dijo (en el cuerpo del artículo).

2. La diversidad de los lugares no constituye diversidad en los estados del género humano, que varían según la sucesión de los tiempos. Por eso, la ley nueva se propone en todos los lugares, pero no en todos los tiempos, aunque en todos ellos hubiera algunos justos pertenecientes al Nuevo Testamento, como queda declarado atrás.

iustificatio legis implerotur in nobis".

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novae. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine: sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Gal. 3,24 sq.: "Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo".

Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae: et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut, in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Rom. 5,20, dicens: "Lex subintravit ut abundaret delictum: ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia".

Ad primum ergo dicendum quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae. Et ideo "cuibuscumque non datur, hoc est ex iustitia: cuibuscumque autem datur, hoc est ex gratia", ut Augustinus dicit, in libro "De perfect. iustit."[1] Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus: licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut supra (a.1 ad 3) dictum est.

[1] Cf. Epist. 207 *Ad Vitalem* c.5: ML 33,984; *De pecc. remiss.* l.2 c.19: ML 44,170.

Ad tertium dicendum quod ea quae pertinent ad salutem corporalem, deservlunt homini quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum. Sed ea quae pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur per peccatum. Et ideo non est similis ratio de utrisquo.

3. Lo que toca a la salud corporal sirve al hombre en las cosas naturales, que no son destruídas por el pecado; pero lo que toca a la salud espiritual se ordena a la gracia, y ésta se pierde por el pecado, y así no es una misma la razón para una que para otra.

ARTICULO 4

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi
Si la ley nueva ha de durar hasta el fin del mundo

Ad quartum sic procoditur. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi.

1. Quia ut Apostolus dicit, I ad Cor. 13,10, "cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est". Sed lex nova ex parte est: dicit enim Apostolus ibidem, 9: "Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus". Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Praeterea, Dominus, Io. 16,13, promisit discipulis suis in adventu Spiritus Sancti Paracleti cognitionem "omnis veritatis". Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit, in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum Sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Praeterea, sicut Pater est alius a Filio et Filius a Patre, ita Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personae Patris: scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant. Similiter etiam est alius status conveniens personae Filii; scilicet status novae legis, in quo clerici, intendentes sapientiae, quae appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

Dificultades. Parece que no ha de durar hasta el fin del mundo la ley nueva.

1. Dice el Apóstol en la primera a los Corintios: "Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto"; pero la ley nueva es imperfecta, pues dice el mismo Apóstol: "Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía". Luego la ley nueva tiene que desaparecer para que otra más perfecta le suceda.

2. El Señor prometió a los discípulos, en la venida del Espíritu Santo, el conocimiento de "toda verdad"; pero la Iglesia no ha alcanzado todavía el conocimiento de toda verdad en el estado del Nuevo Testamento; luego habrá que esperar otro estado en que nos sea manifestada toda la verdad por el Espíritu Santo.

3. Como el Padre se distingue del Hijo, y el Hijo del Padre, así el Espíritu se distingue del Padre y del Hijo. Pero hubo un estado que convenía a la persona del Padre, a saber, el estado de la ley vieja, en el cual todos los hombres se aplicaban enteramente a la generación: igualmente hay otro que conviene a la persona del Hijo, a saber, el estado de la ley nueva, en el que predominan los clérigos, dados a la adquisición de la sabiduría, que se atribuye al Hijo; luego tiene que haber un tercer estado, el del Espíritu Santo, en el que predominen los varones espirituales.

4. Dice el Señor en San Mateo: "Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, y entonces vendrá el fin". Pero el Evangelio de Cristo ha sido predicado ya en todo el orbe, y aun no ha llegado el fin; luego el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Y habrá de venir otro Evangelio del Espíritu Santo y otra especie de ley.

4. Praeterea, Dominus dicit, Mt. 24,14: "Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio". Sed Evangelium Christi iamdiu est praedicatum in universo orbe; nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus Sancti, quasi alia lex.

Por otra parte tenemos la palabra del Señor, que dice en San Mateo: "Os digo que no pasará esta generación sin que todo esto sea cumplido". Lo que San Crisóstomo expone "de la generación de los fieles de Cristo". Luego el estado de los fieles de Cristo permanecerá hasta el fin del mundo.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 24,34: "Dico vobis quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant": quod Chrysostomus[8] exponit de "generatione fidelium Christi". Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

Respuesta. De dos maneras pueden variar los estados del mundo: la una, según la diversidad de la ley. De este modo no sucederá al estado de la ley nueva ningún otro estado. Sucedió al estado de la ley vieja el de la ley nueva, como un estado más perfecto a otro imperfecto. Pero ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva, pues nada puede haber más cercano al fin que lo que inmediatamente introduce en el último fin. Y esto hace la ley nueva, por lo que dice el Apóstol a los Hebreos: "Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario, que El nos abrió como camino nuevo y vivo..., acerquémonos con sincero corazón". De manera que no puede darse estado más perfecto de la presente vida que el estado de la ley nueva, pues tanto una cosa es más perfecta cuanto más se acerca a su último fin.

De otro modo puede variar el estado de los hombres, según la diversa actitud más o menos perfecta de éstos para con la misma ley. Conforme a esto, el estado de la ley

Respondeo dicendum quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex; unde Apostolus dicit, ad Heb. 10,19 sqq.: "Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus ad eum". Unde non potest esse alicuius perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: qui tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem, vel perfectius vel minus perfecte. Et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque omnino praetermitterentur. Sic etiam sta-

[8] *In Matth.* homil.78: MG 58,702.

tus novae legis diversificatur, secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritus Sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime ab Apostolis, qui "primitias Spiritus" acceperunt, idest "et tempore prius et ceteris abundantius", ut Glossa dicit Rom. 8,23.

vieja se mudó frecuentemente, pues a veces eran observadas las leyes perfectamente; otras, del todo eran echadas en olvido. Del mismo modo se diferencia el estado de la ley nueva conforme a los diversos lugares, tiempos y personas, en cuanto la gracia del Espíritu Santo la poseen algunos con mayor o menor perfección. Sin embargo, no es de esperar un estado en el que la gracia del Espíritu Santo sea poseída con más perfección que hasta aquí, sobre todo por los apóstoles, que "recibieron las primicias del Espíritu", esto es, "primero que los otros y con más abundancia que ellos", según dice la Glosa.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in "Eccl. hier." [9], triplex est hominum status: primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae; quo veniente, iste status evacuatur, sicut ibi dicitur [v.12]: "Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem".

Soluciones. 1. Cuenta Dionisio tres estados de los hombres: el primero, el de la ley vieja; el segundo, el de la ley nueva: a éste sucederá un tercero, pero no en la vida presente, sino en la futura, esto es, en la patria. Y como el primero era figurativo e imperfecto respecto del estado evangélico, así éste es figurativo e imperfecto respecto del estado de la patria. Cuando éste llegue, desaparecerá aquél, como se dice en la primera a los Corintios: "Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara".

Ad secundum dicendum quod sicut Augustinus dicit in libro "Contra Faustum" [10], Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio Domini de Spiritu Sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in Apostolis completa: sicut Dominus iterato eis promisit, Act. 1,5. "Baptizabimini in Spiritu Sancto non post multos hos dies"; quod impletum legitur Act. 2. Sed istae vanitates

2. Según San Agustín, Montano y Priscila afirmaron que la promesa del Señor sobre el Espíritu Santo no se cumplió perfectamente en los apóstoles, sino en ellos. Otro tanto afirmaron los maniqueos, que esta promesa se realizó en Maniqueo, a quien llamaban el Paráclito. Por esto, ni unos ni otros recibían los Actos de los Apóstoles, en los que manifiestamente se declara que aquella promesa se cumplió en los apóstoles, como el Señor repetidas veces lo había prometido: "Seréis bautizados en el Espíritu Santo antes de muchos días". Esto se cumplió el día de Pentecostés. Todas las vanidades de los

[9] C.5: MG 3,501.
[10] *De haeres.* § 26: ML 42,30

herejes quedan excluídas por lo que dice San Juan: "Aun no había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado". De donde se entiende que, glorificado el Señor por la resurrección y la ascensión, luego fué dado el Espíritu Santo. Por aquí también queda excluída la vana ilusión de algunos, los cuales querrían decir que se debe esperar otro tiempo del Espíritu Santo.

Enseñó el Espíritu Santo a los apóstoles toda verdad necesaria para la salvación, sea de las cosas que hay que creer, sea de las que hay que practicar; pero no les enseñó de los sucesos futuros; esto no les tocaba a ellos, como se dice en los Actos: "No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano".

3. La ley vieja no sólo fué del Padre, sino también del Hijo, pues Cristo era en ella figurado; por donde dice el Señor: "Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él". Asimismo, la ley nueva no es sólo de Cristo, sino también del Espíritu Santo, según aquella sentencia: "La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús". No hay, pues, lugar a esperar otra ley del Espíritu Santo.

4. Habiendo dicho Cristo desde el principio de la predicación evangélica: "El reino de los cielos está cercano", es una grandísima necedad afirmar que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Pero la predicación de Cristo se puede entender de dos maneras: la una, cuanto a la divulgación de la noticia de Cristo, y de este modo el Evangelio fué predicado en todo el orbe aun ya en tiempo de los apóstoles, como dice San Crisóstomo. Según esto, lo que luego se añade: "Y entonces será el fin", se entiende de la destrucción de Jerusalén, de la que entonces hablaba a la letra.—De otro mo-

excluduntur per hoc quod dicitur Io. 7,39: "Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus": ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti.

Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis: scilicet de credendis et agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus: hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. 1,7: "Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate".

Ad tertium dicendum quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii: quia Christus in veteri lege figurabatur. Unde Dominus dicit, Io. 5,46: "Si crederitis Moysi, crederitis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit". Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti; secundum illud Rom. 8,2: "Lex Spiritus vitae in Christo Iesu", etc. Unde non est expectanda alia lex, quae sit Spiritus Sancti.

Ad quartum dicendum quod, cum Christus statim in principio Evangelicae praedicationis dixerit, "Appropinquavit regnum caelorum" (Mt. 4,17), stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiae Christi: et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit[11]. Et secundum hoc, quod additur, "Et tunc erit consummatio", intelligitur de destructione Ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. — Alio modo potest intelli-

[11] *In Matth. homil.75: MG 58,688.*

gl praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia. Et ita, sicut dicit Augustinus, in Epistola "ad Hesych." [12], nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe: sed, hoc facto, veniet consummatio mundi.

do se puede entender la predicación evangélica en todo el orbe plenamente eficaz, de manera que en todas las gentes se establezca la Iglesia. De esta suerte, dice San Agustín, "todavía no fué predicado el Evangelio en todo el mundo; pero, cuando esto suceda, vendrá el fin".

[12] Epist.199 c.12: ML 33,923.

COMPARACION DE LA LEY NUEVA CON LA ANTIGUA

En esta cuestión segunda, consagrada a la ley nueva, estudia el Angélico las relaciones de ésta con la ley antigua en cuatro artículos: si es la ley nueva distinta de la antigua; si viene a dar cumplimiento a la antigua; si se hallaba ya contenida en la antigua; si es más grave que ella. Tales son los puntos que Santo Tomás estudia en esta cuestión.

1. *La ley nueva, distinta de la antigua.*—La revelación divina, contenida en la Biblia, nos ofrece dos leyes, la antigua y la nueva. Ambas tienen origen divino. ¿Serán las dos una misma? Y si son distintas, ¿en qué se diferencian? ¿En qué convienen? En suma, ¿qué relaciones tienen una con otra? De lo dicho hasta aquí sobre la ley vieja se puede inferir en qué convienen una y otra ley; pero preciso es concretar más estos puntos, y tal es el objeto de esta cuestión. Fray Bartolomé de Medina resume las diferencias de las dos leyes divinas en la forma siguiente:

1.ª La primera diferencia se toma del ministro de que Dios se sirvió para dar una y otra. Es un tema que trata el autor de la Epístola a los Hebreos (1,1s.). De aquí infiere la gravedad relativa de las transgresiones de una y otra ley (ib., 2,1-4).

2.ª La segunda diferencia es la señalada ya por el profeta Jeremías al decir que la alianza antigua fué grabada por Dios en tablas de piedra; pero la nueva es también Dios quien la graba con la fuerza de su Espíritu en la inteligencia y en el corazón de los fieles, de suerte que éstos alcanzan una inteligencia más clara de aquélla y un amor más fuerte para ponerla en práctica.

3.ª La tercera diferencia consiste en que la ley antigua es una ley nacional y, por tanto, acomodada a las condiciones históricas de un pueblo e inadecuada para servir de norma de vida a otros pueblos que no sean el hebreo; en cambio, la ley nueva es universal, adaptable a la condición de todos los pueblos de la tierra y a todos los tiempos.

4.ª Por esto mismo, la ley antigua fué ley temporal; la nueva, ley perpetua. La vigencia de la ley no podía durar más de cuanto durase la misión del pueblo israelita, que era preparar los caminos del Mesías. Llegado éste, la ley tenía que cesar, como cosa que había cumplido su misión. Pero la ley nueva está destinada a durar hasta el fin de los siglos, cuanto dure el reino de Cristo sobre la tierra.

5.ª Entre las muchas imágenes que emplea San Pablo para declarar las relaciones de las dos leyes, es una que la ley antigua es la sombra, y la nueva, el cuerpo que la proyecta. Según la concepción del Apóstol, las realidades divinas existentes *ab aeterno* en Dios, reveladas en el Nuevo Testamento, proyectan su sombra en el tiempo de la ley y hacen

de las instituciones antiguas figuras y tipos de la ley nueva, según las palabras de San Juan: *La ley fué dada por Moisés; pero la gracia y la verdad nos vino por Jesucristo* (Io. 1,17).

6.ª Otra diferencia entre la ley antigua y la nueva es la eficacia de ésta para conferir la justicia, con que se gana el cielo, y la ineficacia de la antigua, según queda declarado atrás.

7.ª La séptima diferencia nace de la precedente, y es que la ley no conducía al hombre a su fin, y el Evangelio, sí. Una de las cosas que más sorprenden al estudioso de la ley mosaica y de casi todo el Antiguo Testamento es la obscuridad sobre el destino final del hombre. La justicia divina parece cumplirse en la vida presente, y el término del hombre después de la muerte es el *seol*, término triste, como que en él nadie alabará a Dios (Ps. 6,6), y donde parece igual la suerte de todos los muertos. En cambio, en el Evangelio leemos la consoladora promesa de Jesucristo con aquel *Venid, benditos de mi Padre, a poseer el reino que os está preparado desde la creación del mundo* (Mt. 25,34).

8.ª Todavía añade San Pablo otra diferencia: que, mientras la ley vieja es ley de temor, ley de siervos, la nueva es ley de amor, de hijos adoptivos por Jesucristo, el Unigénito del Padre.

Pero aquí se plantea un grave problema sobre los justos del Antiguo Testamento. Los que vivían bajo la ley antigua, ¿pertenecían a la nueva y gozaban de la adopción de Dios? Santo Tomás nos da la respuesta diciendo: «Hubo algunos en el Antiguo Testamento que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, y que principalmente esperaban las promesas espirituales y eternas, y que por esta razón pertenecían a la ley nueva. Como igualmente hay en el Nuevo Testamento hombres carnales que aun no han llegado a la perfección de la ley nueva y que necesitan ser inducidos a la práctica de la virtud por el temor de las penas y por algunas promesas temporales».

Para mejor entender esto, conviene advirtamos que la ley antigua y la nueva no se distinguen como dos cantidades o dos esencias totalmente diferentes y cuyos límites son infranqueables. Los que vivían bajo la ley antigua vivían de las promesas de Cristo, aunque obscuramente conocidas, y la gracia de Cristo, ausente de la historia humana, pero presente según los planes divinos, extendía ya entonces su acción a toda la humanidad.

Todo lo que haya de gracia, así en el Antiguo como en el nuevo Testamento, nos viene de Cristo, ya que, según dice San Pedro, *no hay otro nombre en la tierra por quien podamos ser salvos* (Act. 4,12).

2. *La ley nueva, complemento de la antigua.*—La ley nueva vino a perfeccionar la antigua. Pero como en la ley antigua había muchos elementos, así cada uno recibió la perfección a su modo. Lo primero de todo era lo que nosotros llamamos la doctrina de la fe, el conocimiento de Dios. Dios se había revelado a los patriarcas como *El Saddai*, Dios omnipotente; pero a Moisés le dió a conocer su nombre, *Yavé*, con el cual quiere ser conocido en sus relaciones con Israel. Estos dos nombres vienen a ser la cifra de dos grados de la revelación divina, a los cuales sucede un tercero que nos trajo el Hijo mismo de Dios dándonos a conocer al Dios que es *Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Son estos tres nombres como otras tantas piedras miliarias que señalan el progresivo desarrollo de la revelación sobre la naturaleza de Dios.

Otro punto de la ley es el que toca a las promesas mesiánicas. Pues la ley nueva nos da el cumplimiento de todas esas promesas de una manera tan alta como el hombre no la podía sospechar, hasta hacerse

increíble a los hombres. La cruz de Cristo, dice San Pablo, es una locura para los cultos griegos, un escándalo para los judíos (1 Cor. 1,23); mas, para los que han alcanzado la inteligencia de los misterios de Dios, la cruz del Hijo de Dios representa la más maravillosa armonía de las múltiples y variadas promesas que los profetas de Israel nos han dejado.

La parte moral de la ley antigua se halla compendiada en el decálogo, y ya sabemos de qué manera el divino Maestro perfeccionó y completó esta parte importante de la ley, haciéndonos penetrar en el espíritu de cada precepto.

Pero el Salvador no se contentó con perfeccionar el sentido de los preceptos; quiso añadir los consejos, por medio de los cuales queda el hombre libre para entregarse totalmente al amor de Dios y del prójimo. Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo por Dios no es una obra de justicia conmutativa, que se cumple perfectamente entregando lo que se ha recibido. El verdadero amor no reconoce límites, y por eso el que de verdad aspira a subir en el amor del sumo Bien no tiene inconveniente en sacrificar sus intereses personales para darse más de lleno a ese amor. Y Jesucristo, ideal de toda perfección, nos propuso los consejos que El mismo había vivido, consejos de renuncia a los cuidados temporales, por la pobreza; a la creación de una familia, por la castidad, y a la libre disposición de sí mismo, por la obediencia, para que el hombre pueda darse más plenamente al amor de Dios. ¡Y qué frutos más admirables de santidad y beneficencia no ha producido y produce en el cristianismo la práctica de estos consejos evangélicos!

La liturgia, en la cual queremos comprender cuanto toca al culto divino, se funda en la doctrina de la fe y en la doctrina moral. La diferencia más principal entre la liturgia antigua y la nueva está en su eficacia para purificar y santificar al hombre, haciéndole participante de la santidad de Dios. El dice muchas veces en la ley: *Yo soy Yavé, vuestro Dios, que os santifico* (Lev. 20,8). Y otras veces ordena a su pueblo: *Sed santos, como yo soy santo, vuestro Dios* (Lev. 19,2). ¿Cómo se logra esto? Los ritos sagrados han sido mirados en todas las religiones como los medios para alcanzar la pureza del hombre y aquella santidad que haga a uno semejante a Dios y le permita acercarse a El. Pero la idea de la pureza y de la santidad, como de sus contrarias, la impureza y el pecado, tenían en la antigua ley mucho de material. Los ritos de la ley quitaban las impurezas del cuerpo, pero no las del alma, las manchas de los pecados, de los vicios, que sólo puede borrar la gracia de Dios. Jesucristo, que se ofreció en sacrificio para expiar los pecados del mundo y merecer a los hombres la gracia de Dios, ha instituído ritos nuevos con virtud para hacer lo que El hacía en vida, perdonar los pecados y conferir la gracia, con que se merece el reino del cielo.

En lo que toca al derecho civil, que mira más a las cosas humanas, que necesita amoldarse a las condiciones de los tiempos y de los pueblos y que debe modificarse al compás de la variación de esas circunstancias, el Salvador se abstuvo de legislar. Su voluntad sobre esta materia se halla contenida en aquella sentencia: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt. 9,17). Con esto, el Señor ha suprimido uno de los más graves obstáculos de la ley mosaica para llegar a ser una la ley universal, y ha dejado el camino abierto al progreso jurídico y social de los pueblos cristianos, al compás de su progreso moral, que es el fruto natural de la ley evangélica.

Finalmente, la ley nueva perfecciona la doctrina escatológica, que la

ley antigua resumía en el principio : *Dios da a cada uno según sus obras*, y que la ley nueva declara a la luz de la resurrección de Cristo.

3. *Mi yugo es suave, y mi carga, ligera.*—El último artículo de la presente cuestión tiene su origen en el texto de San Mateo (11,29s.) : *Tomad sobre vosotros mi yugo*, etc. Las religiones antiguas, cargadas de superstición, eran un peso muy grave para quienes las tomaban en serio. De esta gravedad toca mucha parte a la ley mosaica, agravada aún más por la interpretación de los doctores. Observancias como las de la pureza y la del sábado se convierten en una carga insoportable. Con razón decía Jesús de los escribas y fariseos que ataban pesadas cargas y las ponían sobre los hombros de los otros (Mt. 23,4). Muy otra era la doctrina de Jesús. El sentido moral hablaba por su boca, y el pueblo sencillo lo percibía así. Como lo percibía también aquel ciego de nacimiento curado por Jesús en día de sábado, cuando respondía a los fariseos : *Eso es de maravillar, que vosotros no sepáis de dónde viene habiéndome abierto a mí los ojos. Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada* (Io. 9,30-32).

Con razón podía decir Jesús : *Mi yugo es blando, y mi carga, ligera.* Primero, porque, si la ley nueva es más exigente en lo que toca a la vida interior, pero nos da la gracia, aquel espíritu de Dios que se promete ya en los profetas, el cual, renovando el corazón, convierte en fáciles las cosas que sin él serían imposibles.

Segundo, la ley nueva es ley de amor, el cual derrama el Espíritu Santo en nuestros corazones, y el amor hace llevaderos todos los trabajos, y ligeras las cargas. Los apóstoles volvían alegres del tribunal judío en que habían sido azotados, por haber sido hallados dignos de padecer por Jesucristo (Mt. 5,41). Semejante conducta la hallamos en todos los verdaderos amadores del Señor.

Tercero, la vista del premio hace dulces las amarguras que se sufren para conseguirlo. El Señor decía a los discípulos que se alegrasen porque iba al Padre, aunque el camino era el Calvario (Io. 14,28). San Pablo dice que por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de los cielos (Act. 14,21) ; sin embargo de lo cual, declara que todas las penalidades de esta vida son nada si se comparan con la gloria, que se revelará en nosotros por la resurrección (Rom. 8,18).

CUESTION 107

(In quatuor articulos divisa)

De comparatione legis novae ad veterem

De la comparación entre la ley nueva y la antigua

Luego conviene tratar de la comparación de la ley nueva con la antigua, sobre lo cual habremos de inquirir cuatro puntos.

Primero: si la ley nueva es distinta de la antigua.

Segundo: si es cumplimiento de la antigua.

Tercero: si contiene la antigua.

Cuarto: si es más grave la antigua.

Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem (cf. qd.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.

Secundo: utrum lex nova impleat veterem.

Tertio: utrum lex nova contineatur in veteri.

Quarto: quae sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

ARTICULO 1

Utrum lex nova sit alia a lege veteri [a]

Si la ley nueva es distinta de la antigua

Dificultades. Parece que la ley nueva no sea distinta de la antigua.

1. Una y otra se dan a los que tienen fe, pues "sin fe es imposible agradar a Dios", según se dice en la Epístola a los Hebreos; pero una misma es la fe de los antiguos y la fe de los modernos, según dice la Glosa sobre Mt. 21; luego una es también la ley.

2. Dice San Agustín contra Adamancio, discípulo de Maniqueo, que "es ligera la diferencia entre la Ley y el Evangelio; la diferencia que hay entre el temor y el amor". Ahora bien, por estas dos cosas no pueden diferenciarse la ley vieja y la nueva, pues también en la ley vieja se nos proponen los preceptos de la caridad: "Amarás al prójimo como

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri.

1. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia "sine fide impossibile est placere Deo", ut dicitur Heb. 11,6. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Mt. 21,9 [1]. Ergo etiam est eadem lex.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "Contra Adamantum Manich. discip." [2], quod "brevis differentia Legis et Evangelii est timor et amor". Sed secundum haec duo nova lex et vetus diversificari non possunt: quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta caritatis; Lev. 19, 18: "Diliges proximum tuum"; et Dout. 6,5: "Diliges Dominum

---

[a] Supra q.91 a.5; *In Gal.* 1 lect.2.

[1] *Glossa super* 2 Cor.4,13; cf. AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.50,14: ML 36,596; *Sermo ad popul.* serm.19: ML 38,134.

[2] C.17: ML 42,159.

Deum tuum". — Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat, "Contra Faustum"[3], quod "vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia et aeterna". Quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia; secundum illud Mc. 10, 30: "Accipiet centies tantum in tempore hoc, domos et fratres", etc. Et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia et aeterna; secundum illud ad Heb. 11,16: "Nunc autem meliorem patriam appetunt, idest caelestem", quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

a ti mismo" y "Amarás al Señor, tu Dios".—Tampoco se pueden diferenciar por las otras razones que San Agustín señala en su obra contra Fausto, a saber, "que el Viejo Testamento tiene promesas temporales; el Nuevo, espirituales y eternas"; pues también en el Nuevo Testamento se hacen algunas promesas temporales, como aquélla: "Recibiréis el ciento por uno en este tiempo, en casas, hermanos", etc.; y en el Viejo Testamento esperaban promesas espirituales y eternas, según aquello que se dice de los patriarcas: "Pero deseaban otra patria mejor, esto es, la celestial". Luego parece que la ley nueva no se distingue de la antigua.

3. Praeterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem, ad Rom. 3,27, veterem legem appellans "leges factorum", legem vero novam appellans "legem fidei". Sed lex vetus fuit etiam fidei; secundum illud Heb. 11,39: "Omnes testimonio fidei probati sunt", quod dicit de Patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est lex factorum: dicitur enim Mt. 5,44: "Benefacite his qui oderunt vos"; et Lc. 22, 19: "Hoc facite in meam commemorationem". Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

3. Parece que el Apóstol distingue una y otra ley, llamando a la antigua "ley de las obras", y a la nueva, "ley de la fe". Pero la ley antigua fué asimismo "ley de la fe", según aquello: "Todos éstos, con ser recomendados por su fe, no alcanzan la promesa". Esto se dice de los patriarcas del Antiguo Testamento. También la ley nueva es "ley de obras", pues se dice en San Mateo: "Haced bien a los que os aborrecen". Y en San Lucas: "Haced esto en memoria de mí". Luego la ley nueva no se distingue de la antigua.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Heb. 7,12: "Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat". Sed aliud est sacerdotium novi et veteris testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la ley". Pero uno es el sacerdocio del Nuevo Testamento, y otro el del Viejo, como prueba el Apóstol; luego otra será también la ley de uno y otro Testamento.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.90 a.2; q.91 a.4) dictum est, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo, quia ordinantur ad diversos fines: et

Respuesta. Según dejamos dicho atrás, toda ley ordena la vida humana a la consecución de un fin. Ahora bien, las cosas que se ordenan a un fin se pueden distinguir por razón de este fin de dos maneras; de un modo, si se ordena a diversos fines, y esto constituye una distinción

[3] L.4 c.2: ML 42,217.

específica, sobre todo cuando se trata del fin próximo. De otro, según la proximidad al fin o la distancia de él. Así, los movimientos se diferencian específicamente según los diversos términos; pero, según que una parte del movimiento se acerca más al término que otra, la distinción del movimiento es la que existe entre lo perfecto y lo imperfecto.

Así, pues, se pueden distinguir dos leyes: de un modo, en cuanto son totalmente diversas, como ordenadas a diversos fines. Así, la constitución de la ciudad, establecida en régimen democrático, sería específicamente distinta de la constitución de otra ciudad que tuviera un régimen aristocrático. —De otro modo pueden diferenciarse dos leyes, en cuanto que la una mira más de cerca el fin y la otra lo mira más de lejos. Tal sería en una misma ciudad la ley que se impone a los hombres ya formados, que desde luego pueden ejecutar lo que conduce al bién común, y otra distinta la ley sobre la educación de los niños, que deben ser instruídos de tal manera que puedan después ejecutar obras de hombres.

Así, pues, hay que decir que del primer modo la ley nueva no es distinta de la vieja, pues ambas tienen un mismo fin, a saber: someter los hombres a Dios. Ahora bien, uno mismo es el Dios del Nuevo y del Antiguo Testamento, según aquello: "Uno mismo es el Dios que justifica la circuncisión por la fe y el prepucio mediante la fe".—De otro modo, la ley nueva es diferente de la vieja, porque la vieja es como un ayo de niños, según el Apóstol dice; en cambio, la nueva es ley de perfección, porque es ley de caridad, y de ésta dice el Apóstol que es "vínculo de perfección".

Soluciones. 1. La unidad de fe de ambos Testamentos indica unidad de fin, pues ya se ha dicho antes que el objeto de las virtudes teo-

huic est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo, secundum propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso. Sicut patet quod motus differunt specie secundum quod ordinantur ad diversos terminos: secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum.

Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter. Uno modo, quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines: sicut lex civitatis quae esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quae esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. — Alio modo duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius. Puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quae pertinent ad bonum commune; et alia lex de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo quod secundum primum modum, lex nova non est alia a lege veteri: quia utrisque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud Rom. 3,30: "Unus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, et praecoptum per fidem.—Alio modo, lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit, ad Gal. 3,24: lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua Apostolus dicit, ad Col. 3,14, quod est "vinculum perfectionis".

Ad primum ergo dicendum quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis: dictum est enim supra (q.62 a.2)

quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habuit alium statum in veteri et in nova lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum quod omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum e imperfectum. Praecepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca: puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris vel divitiarum vel alicuius huiusmodi. Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur "lex timoris", inquantum inducebat ad observantiam praeceptorum per comminationem quarundam poenarum. Et dicitur habere temporalia quaedam promissa.—Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur "lex amoris". Et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis. Et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria.—Et propter hoc etiam lex vetus dicitur "cohibere manum, non animum"[4]: quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore

logales, entre las que se cuenta la fe, es el fin último. Sin embargo, la fe tiene diferente estado en la antigua y en la nueva ley; pues lo que los antiguos creían como futuro, nosotros lo creemos como realizado ya.

2. Todas las diferencias señaladas entre la nueva y la antigua ley están tomadas de su perfección o imperfección, pues los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes. Ahora bien, a ejecutar actos de virtud se inclinan de muy diversa manera los imperfectos, que todavía no tienen el hábito de la virtud, y los que son perfectos en este hábito; pues los que no tienen aún el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por alguna causa extrínseca; por ejemplo, por el temor de los castigos o por la promesa de ciertas remuneraciones extrínsecas, v. gr., de honor, de riquezas o cosa semejante. Por esto la ley antigua, que se daba a los imperfectos, esto es, a los que no habían conseguido aún la gracia espiritual, se llamaba "ley de temor", en cuanto que inducía a la observancia de los preceptos mediante la conminación de ciertas penas. De ella se dice que tenía también ciertas promesas temporales. — En cambio, los que tienen el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor de ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca. Por eso la ley nueva, que principalmente consiste en la misma gracia infundida en los corazones, se llama "ley de amor", y se dice que tiene promesas espirituales y eternas, las cuales son objeto de la virtud, principalmente de la caridad; y por sí mismos se inclinan a ellas, no como cosas extrañas, sino como propias.—Por eso también se dice que la ley antigua cohibía la mano y no el ánimo, pues el que por temor del castigo se abstiene de algún pecado, no se aparta totalmente del pecado

[4] Cf. MAGISTRUM, *Sent.* 3 d.40 c.1.

con la voluntad, como se aparta el que por amor de la justicia se abstiene del pecado. Por eso se dice que la ley nueva, que es la ley del amor, "cohibe el ánimo".

Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas, y, según esto, pertenecían a la ley nueva.—Igualmente también en el Nuevo Testamento hay algunos carnales, que no llegan aún a la perfección de la ley nueva, a los cuales fué preciso inducir a las obras de virtud con el temor de los castigos y con algunas promesas temporales.

Mas la ley antigua, si bien daba preceptos sobre la caridad, sin embargo, con ella no se daba el Espíritu Santo, por el cual "es difundida la caridad en nuestros corazones".

3. Como se indicó arriba, la ley nueva se llama "ley de fe", en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama "gracia de la fe". Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales, en las cuales no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la antigua. Y los que en el Antiguo Testamento fueron aceptos a Dios por la fe, en esto pertenecían al Nuevo Testamento, pues no eran justificados sino por la fe en Cristo, que es el autor del Nuevo Testamento. Y por eso dice San Pablo de Moisés que "tenía el improperio de Cristo por mayores riquezas que el tesoro de los egipcios".

lustitiae abstinet a peccato. Et propter hoc lex nova, quae est lex amoris, dicitur "animum cohibere" (ibid.).

Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam. — Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novae legis, quos oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa.

Lex autem vetus etsi praecepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus Sanctus, per quem "diffunditur caritas in cordibus nostris", ut dicitur Rom. 5,5.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.106 a.1.2) dictum est, lex nova dicitur "lex fidei", inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus: unde dicitur "gratia fidei". Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia: sed in hoc non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim lustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde et de Moyso dicit Apostolus, ad Heb. 11,26, quod "maiores divitias aestimabat thesauro Aegyptiorum, improperium Christi".

ARTICULO 2

Utrum lex nova legem veterem impleat [a]

Si la ley nueva da cumplimiento a la vieja

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat.

1. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris: dicit enim Apostolus, ad Gal. 5,2: "Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit". Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Praeterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quaedam praecepta contraria praeceptis veteris legis. Dicitur enim Mt. 5,27.31 sqq.: "Audistis quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam moechari". Et idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse praecepta veteris legis de discretione ciborum, Mt. 15,11: "Non quod intrat in os, coinquinat hominem". Ergo lex nova non est implotiva veteris.

3. Praeterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit. Tetigit enim leprosum, ut dicitur Mt. 8,3: quod erat contra legem. Similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse: unde de eo dicebant Iudaei, Io. 9,16: "Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit". Ergo Christus non implevit legem. Et ita lex nova data a Christo, non est veteris impletiva.

4. Praeterea, in veteri lege

Dificultades. Parece que la ley nueva no completa la antigua.

1. La acción de cumplir se opone a la de anular. Pero la ley nueva anula o excluye las observancias de la ley vieja, pues el Apóstol dice: "Si os circuncidáis, Cristo nada os aprovechará". Luego la ley nueva no da cumplimiento a la vieja.

2. Ninguna cosa perfecciona a su contraria. Ahora bien, el Señor, en la ley nueva, propuso ciertos preceptos contrarios a los preceptos de la vieja ley; pues se dice en San Mateo: "Habéis oído que se dijo a los antiguos: Quienquiera que repudie a su esposa, déle el libelo de repudio. Mas yo os digo: Quien repudiare a su esposa, la hace fornicar". Y lo mismo aparece a continuación, al prohibir el juramento y también al prohibir el talión y el odio de los enemigos. Asimismo, parece que el Señor anuló los preceptos de la vieja ley acerca de la distinción de los alimentos, diciendo: "No mancha al hombre lo que entra en la boca". Luego la ley nueva no da el cumplimiento a la vieja.

3. El que obra contra la ley, no cumple la ley. Pero Cristo obró en algunas cosas contra la ley, pues tocó a un leproso, como se dice en San Mateo, lo cual era contra la ley. Asimismo, parece que violó muchas veces el sábado, por lo cual decían los judíos de El: "Este hombre no es de Dios, pues no guarda el sábado". Luego Cristo no cumplió la ley; y, por consiguiente, la ley nueva dada por Cristo no da cumplimiento a la vieja.

4. En la vieja ley se contenían

[a] *Sent.* 4 d.1 q.2 a.5 q.ª2 ad 1,3; *In Eph.* 2 lect.5; *In Rom.* 3 lect.4; 9 lect.5.

preceptos morales, ceremoniales y judiciales, como se ha dicho arriba. Pero el Señor, que en algunas cosas cumplió la ley, parece no hacer mención alguna de los preceptos judiciales y ceremoniales. Luego parece que la ley nueva no es totalmente el cumplimiento de la vieja.

Por otra parte, dice el Señor: "No he venido a anular la ley, sino a cumplirla"; y después añade: "Ni una "jota" o ápice pasará de la ley hasta que todo se cumpla".

Respuesta. Según hemos explicado, la ley nueva se compara con la vieja como lo perfecto a lo imperfecto. Pues bien, todo lo perfecto suple lo que a lo imperfecto falta; y, según esto, la ley nueva perfecciona a la vieja en cuanto suple lo que faltaba a la antigua.

En la vieja ley pueden considerarse dos cosas: el fin y los preceptos contenidos en ella. Ahora bien, el fin de toda ley es hacer a los hombres justos y virtuosos, como se ha dicho atrás. Y por eso, el fin de la vieja ley era la justificación de los hombres, lo cual la ley no podía llevar a cabo, y sólo la representaba con ciertas ceremonias, y con palabras la prometía. En cuanto a esto, la ley nueva perfecciona la vieja justificando por la virtud de la pasión de Cristo. Esto es lo que da el Apóstol a entender cuando dice: "Lo que era imposible a la ley, Dios, enviando a su Hijo en la semejanza de la carne del pecado, condenó al pecado en la carne, para que se cumpliese en nosotros la justificación de la ley. Y, en cuanto a esto, la nueva ley realiza lo que la vieja prometía, según aquello: "Cuantas son las promesas de Dios, están en él", esto es, en Cristo.—Y asimismo en esto también realiza lo que la vieja ley representaba. Por lo cual se dice de los preceptos ceremoniales que eran "sombra de las cosas futuras, pero la realidad es Cristo"; esto es, la verdad pertenece a Cristo. Y por eso la ley nue-

continobantur praecepta moralia, caeremonialia et iudicialia, ut supra (q.99 a.3) dictum est. Sed Dominus, Mt. 5, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus et caeremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 5,17: "Non veni solvere legem, sed adimplere". Et postea (v.18) subdit: "Iota unum, aut unus apex, non praeteribit a lege, donec omnia fiant".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem inquantum suplet illud quod veteri legi deerat.

In veteri autem lege duo possunt considerari: scilicet finis; et praecepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosi, ut supra (q.92 a.1) dictum est. Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum. Quam quidem lex facere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis. Et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi. Et hoc est quod Apostolus dicit, ad Rom. 8,3 sq.: "Quod impossibile erat legi, Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis". — Et quantum ad hoc, lex nova exhibet quod lex vetus promittebat; secundum illud II ad Cor. 1,20: "Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est", idest in Christo. — Et iterum quantum ad hoc etiam complet quod vetus lex figurabat. Unde ad Col. 2,17 dicitur de caeremonialibus quod erant "umbra futurorum, corpus autem Christi": idest, veritas pertinet ad Christum. Unde lex nova dicitur "lex

veritatis": lex autem vetus "umbrae" vel "figurae".

Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere, et doctrina. Opere quidem, quia circumcisi voluit, et alia legalia observare, quae erant illo tempore observanda; secundum illud Gal. 4,4: "Factum sub lege". — Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo. Sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum: unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione (Mt. 5,20). — Secundo, adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat. Sicut lex vetus statuerat ut homo non periuraret: et hoc tutius observatur si omnino a iuramento abstineat nisi in casu necessitatis (Mt. 5,33). — Tertio, adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam *perfectionis* consilia: ut patet Mt. 19,21, ubi Dominus dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit: "Unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes", etc. (cf. Mc. 10,21; Lc. 18,22).

va se llama "ley de verdad", mientras que la vieja es "ley de sombra o figura".

Ahora bien, Cristo perfeccionó los preceptos de la vieja ley con la obra y con la doctrina; con la obra, porque quiso ser circuncidado y observar las otras cosas que debían observarse en aquel tiempo, según aquello: "Hecho bajo la ley".—Con su doctrina perfeccionó los preceptos de la ley de tres maneras: en primer lugar, declarando el verdadero sentido de la ley, como consta en el homicidio y adulterio, en cuya prohibición los escribas y fariseos no entendían prohibido sino el acto exterior; por lo cual el Señor perfeccionó la ley enseñando que también caían bajo la prohibición los actos interiores de los pecados.—En segundo lugar, el Señor perfeccionó los preceptos de la ley ordenando el modo de observar con mayor seguridad lo que había mandado la vieja ley. Por ejemplo: estaba mandado que nadie perjurase, lo cual se observará mejor si el hombre se abstiene totalmente del juramento, a no ser en caso de necesidad.—En tercer lugar, perfeccionó el Señor los preceptos de la ley añadiendo ciertos consejos de perfección, como aparece en la respuesta al que dijo que había cumplido los preceptos de la ley antigua. "Aun te falta una cosa; si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes", etc.

Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad caeremonialia, ut supra habitum est (q.103 a.3.4). Haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda: quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum et non impletum. Sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni

Soluciones. 1. La nueva ley no impide la observancia de la vieja sino en los preceptos ceremoniales como se dijo arriba. Ahora bien, estos preceptos eran figura del futuro. Por lo cual, por el mero hecho de haberse cumplido los preceptos ceremoniales, realizadas las cosas por ellos representadas, no deben observarse más, porque, si se observasen aún, se significaría alguna cosa como futura y todavía no cumplida. De la misma manera, la promesa de un obsequio no tiene razón de ser

una vez cumplida la promesa. Y de esta manera desaparecen las ceremonias de la ley al cumplirse.

2. Como dice San Agustín contra Fausto, aquellos preceptos del Señor no son contrarios a los de la ley antigua. "Lo que mandó el Señor, prohibiendo repudiar a la esposa, no es contrario a lo que manda la ley, pues la ley no dice: "El que quisiere, abandone a la esposa", a lo cual sería contrario no poder abandonarla; pero no quería que la mujer fuese abandonada por el marido, toda vez que interpuso una tregua para que el ánimo, inclinado a la discordia, con la redacción del libelo desistiera de él. Y por eso el Señor, para ratificar este precepto de no despedir a la esposa fácilmente, sólo exceptuó la causa de fornicación".—Y lo mismo hay que decir de la prohibición del juramento, como se ha dicho.—Lo mismo consta cuando prohibe la pena del talión, pues la ley determinó la manera de la venganza, para que no se llegase a la venganza inmoderada, de la cual el Señor aparta más perfectamente a todo aquel a quien encarga abstenerse totalmente de la venganza.—Respecto al odio de los enemigos, rectifica la falsa interpretación de los fariseos, encargándonos que no aborrezcamos a las personas, sino al pecado.—Respecto a la distinción de los alimentos, que era ceremonial, el Señor no mandó que no se observaran entonces; lo que probó fué que ningunos alimentos eran inmundos por naturaleza, sino sólo figuradamente, como ya se ha dicho.

3. El tocamiento de los leprosos estaba prohibido en la vieja ley, porque con él incurría el hombre en cierta impureza o irregularidad, como con el tocamiento de un difunto, según hemos dicho. Pero el Señor, que era el purificador de los leprosos, no podía incurrir en impureza ninguna.—Y con lo que hizo en el

exhibitionem. Et per hunc modum, caeremoniae legis tolluntur cum implentur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, "Contra Faustum" [3], **praecepta illa Domini non sunt contraria praeceptis veteris legis. "Quod enim Dominus praecepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit. Neque enim ait lex: Qui voluerit, dimittat uxorem; cui esset contrarium non dimittere. Sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret. Unde** [4] **Dominus, ad hoc confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit".— Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est (in c). — Et idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam: a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum, removit falsum Pharisaeorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa.— Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur: sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est (q.102 a.6 ad 1).**

Ad tertium dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra (ib. a.5 ad 4), dictum est. Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. — Per ea autem quae fecit in sabbato, sab-

[3] L.19 c.26: ML 42,364.
[4] *Cf. De serm. Dom. in monte* l.1 c.14: ML 34,1248.

batum non solvit secundum rei veritatem, sicut ipse Magister in Evangelio ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus (Io. 5,17); tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent (Mt. 12,11); tum quia etiam ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spiccas colligentes (Mt. 12,3). Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum: quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur Mt. 5, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (ad 1). — De *iudicialibus* vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis: ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena *talionis* quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre: sed solum propter amorem iustitiae. Quod adhuc in nova lege remanet.

sábado no quebrantó en realidad el sábado, como El mismo lo prueba en el Evangelio, ya porque obraba los *milagros* por virtud divina, que siempre obra en las cosas; ya porque hacía obras en favor de la salud humana, cuando los fariseos las hacían por la salud de los animales; ya, finalmente, porque la necesidad excusaba a los discípulos, que cogían espigas en el sábado. Sólo parecía infringir la ley según la supersticiosa interpretación de los fariseos, que creían que en el sábado había que abstenerse aun de las obras saludables, lo cual era contra la intención de la ley.

2. Los preceptos ceremoniales de la ley no se mencionan en el Evangelio de San Mateo, porque su observancia quedaba totalmente suprimida con la perfección de la ley nueva.—De los preceptos judiciales mencionó el del talión, para que se aplicase a todos los demás lo que dijo de éste, en el cual enseñó no ser la intención de la ley que se procurase la pena del talión por deseo de venganza. Esta la excluye El al encargar que debe estar preparado el hombre a sufrir aun las mayores injurias, pero sólo por amor de la justicia. Y esto queda vigente aún en la nueva ley.

ARTICULO 3

Utrum lex nova in lege veteri contineatur

Si la ley nueva se halla contenida en la vieja

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur.

1. Lex enim nova praecipue in fide consistit: unde dicitur "lex fidei", ut patet Rom. 3,27. Sed multa credenda traduntur in nova lege quae in veteri non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

Dificultades. Parece que la nueva ley no está contenida en la vieja.

1. La nueva ley consiste principalmente en la fe, y por eso se llama "ley de fe", como consta en la Epístola a los Romanos. Pero en la nueva ley se proponen para creer muchas cosas que no están contenidas en la vieja; luego la ley nueva no está contenida en la vieja.

2. Dice una Glosa sobre aquello: "Quien quebrantare uno de estos mandatos mínimos", que los mandamientos de la ley son menores; pero en el Evangelio son los mandamientos mayores. Ahora bien, lo mayor no puede hallarse contenido en lo menor; luego la ley nueva no está contenida en la vieja.

2. Praeterea, quaedam glossa[1] dicit, Mt. 5,19, super illud: "Qui solverit unum de mandatis istis minimis", quod mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata maiora. Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Lo que se halla contenido en otra cosa se llega a poseer con la posesión de esta cosa. Por consiguiente, si la nueva ley se contuviera en la vieja, seguiríase que, una vez tenida la ley antigua, se tendría también la nueva. Por lo tanto, sería superfluo que, una vez dada la vieja ley, se diera otra vez la nueva. En suma, que la ley nueva no está contenida en la vieja.

3. Praeterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod, habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Por otra parte, se dice en Ezequiel: "Una rueda se contenía en otra", es decir, "el Nuevo Testamento en el Antiguo", según expone San Gregorio.

Sed contra est quod, sicut dicitur Ez. 1,16, "rota erat in rota", idest "Novum Testamentum in Veteri", ut Gregorius exponit[2].

Respuesta. Una cosa puede estar contenida en otra de dos maneras: una actual, como lo que ocupa lugar está en ese lugar; otra virtual, como el efecto en la causa o lo completo en lo incompleto, como el género contiene en potencia las especies y como todo el árbol está contenido en la semilla. De este modo, la nueva ley está contenida en la antigua, pues ya se ha dicho que la nueva ley se compara con la vieja como lo perfecto con lo imperfecto. Por eso San Crisóstomo, exponiendo aquello de San Marcos: "Espontáneamente la tierra produce primero la hierba, después la espiga y luego el fruto maduro en la espiga", dice: "Primero brota la hierba en la ley natural, luego la espiga en la ley de Moisés y después en el Evangelio el grano maduro". Por consiguiente, la ley nueva está en la vieja como el fruto en la espiga.

Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu: sicut locatum in loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto: sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri: dictum est (a.1) enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus exponens illud quod habetur Mc. 4,28, "Ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica", sic dicit[3]: "Primo herbam fructificat in lege naturae; postmodum spicas in lege Moysi; postea plenum frumentum, in Evangelio". Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica.

---

[1] Cf. Augustin., *De serm. Dom. in monte* l.1 c.1: ML 34,1231.
[2] *In Ez.* l.1 homil.6: ML 76,834.
[3] Cf. Theophyl., *Cat. Iurcam.*, in Mc 4,28 § 3

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae credenda traduntur in Novo Testamento explicite et aperte, traduntur credenda in Veteri Testamento, sed implicite sub figura. Et secundum hoc etiam quantum ad credenda, lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum Novi Testamenti, omnia continentur in Veteri Testamento. Unde Augustinus dicit, "Contra Faustum" [10], quod "pene omnia quae monuit vel praecepit Dominus, ubi adiungebat, "Ego autem dico vobis", inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari". Et quantum ad huiusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur maiora praeceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet malus in minori virtute contineri: sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum quod illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari.

Soluciones. 1. Todo lo que se propone explícita y claramente en el Nuevo Testamento para creer, se enseña también en el Antiguo, pero implícitamente, bajo figura; y, en este sentido, también está contenida la ley nueva en la vieja en cuanto a las cosas que se han de creer.

2. Los preceptos de la nueva ley se dicen ser mayores que los de la antigua en cuanto a la manifestación explícita; pero, en cuanto a la substancia, los preceptos del Nuevo Testamento están todos contenidos en el Antiguo. Y por eso San Agustín dice que "casi todo lo que encargó o mandó el Señor, al añadir: "Mas yo os digo", se halla también en aquellos antiguos libros. Pero, como no entendían por homicidio sino la destrucción del cuerpo humano, enseña el Señor que todo mal movimiento para hacer daño a un hermano se computa en el género de homicidio". Y, en lo tocante a tales manifestaciones, los preceptos de la nueva ley se dicen mayores que los de la vieja; lo cual no obsta para que lo mayor esté contenido en lo menor virtualmente, como el árbol se contiene en la semilla.

3. Lo que ha sido dado implícitamente debe explicarse, y por eso fué conveniente que, después de dada la vieja ley, se diera también la nueva.

ARTICULO 4

Utrum lex nova sit gravior quam vetus [a]

Si la ley nueva es más gravosa que la vieja

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus.

1. Mt. enim 5,19, super illud, "Qui solverit unum de mandatis his minimis", dicit Chrysosto-

Dificultades. Parece que la ley nueva es más gravosa que la antigua.

1. San Crisóstomo, comentando aquello de San Mateo: "El que quebrantare uno de estos mínimos man-

[a] *Sent.* 3 d.40 a.4 q.3; *In Mt.* 11; *Quodl.* 4 q.8 a.2.

[10] L.19 c.23.28: ML 34,361.376.

damientos", dice: "Los mandamientos de Moisés son en acto fáciles: No matarás, no adulterarás"; pero los mandamientos de Cristo, a saber: "No te airarás", "no desearás torpemente", son difíciles en acto". Luego la ley nueva es más grave que la vieja.

2. Más fácil es usar de la prosperidad terrena que padecer tribulaciones. Pero, en el Antiguo Testamento, al cumplimiento de la vieja ley iba aneja la prosperidad temporal, como consta en el Deuteronomio, mientras que a los cumplidores de la nueva ley les aguardan muchas adversidades, como se dice en la segunda Epístola a los Corintios: "Mostrémonos ministros de Dios en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias", etc. Luego la ley nueva es más grave que la antigua.

3. Lo que resulta de la adición de otra cosa parece ser más difícil que ésta. Pero la nueva ley resulta de la adición a la antigua; pues la vieja ley prohibió el perjurio, y la nueva también el juramento; la vieja prohibió abandonar a la esposa sin libelo de repudio, y la nueva prohibió en absoluto ese libelo, como consta en San Mateo, según la exposición de San Agustín. Luego la ley nueva es más grave que la vieja.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados"; lo cual expone San Hilario diciendo: "Llama hacia sí Cristo a los que se ven llenos de dificultades y cargados con los pecados del siglo"; y luego dice del yugo del Evangelio: "Pues mi yugo es suave, y mi carga, ligera". Luego la nueva ley es más ligera que la vieja.

Respuesta. Acerca de las obras de virtud, de las que se dan los preceptos [11]: "Mandata Moysi in actu facilia sunt: Non occides, Non adulterabis. Mandata autem Christi, idest, Non irascaris, Non concupiscas, in actu difficilia sunt". Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Praetorea, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. 28,1-14. Observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II ad Cor. 6,4 sqq.: "Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis", etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Praeterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem. Nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum: lex vetus prohibuit discidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino discidium prohibuit: ut patet Mt. 5, 31 sqq., secundum expositionem Augustini [12]. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est quod dicitur Mt. 11,28: "Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis". Quod exponens Hilarius dicit [13]: "Legis difficultatibus laborantes, et peccatis saeculi oneratos, ad se advocat". Et postmodum de lugo Evangelii subdit (v. 30): "Iugum enim meum suave est, et onus meum leve". Ergo lex nova est levior quam vetus.

Respondeo dicendum quod circa opera virtutis, de quibus prae-

[11] *Op. Imperf. in Mt.* 5,19 homil.10: MG 56,687.
[12] *De serm. Dom in monte* l.1 c.14.17: ML 34,1248.1255; *Contra Faust.* l.19 c.23.26: ML 42,361.364.
[13] *In Mt.* 11,28: ML 9,984.

cepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quandam difficultatem habent et gravitatem. Et quantum ad hoc, lex vetus est multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddidit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum. In quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim, "Ad Inquisitiones Ianuarii" [14], de quibusdam, quod "ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus subliciuntur".

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus: puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter. Et circa hoc difficilis est virtus: hoc enim non habenti virtutem est valde difficile; sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc, praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur; in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem: sicut etiam Philosophus dicit, in V "Ethic." [15], quod operari ea quae iustus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter et prompte, est difficile non habenti iustitiam. Et sic etiam dicitur I Io. 5,3, quod "mandata eius gravia non sunt": quod exponens Augus-

ceptos de la ley, puede considerarse una doble dificultad: la primera, de parte de las obras exteriores, que por sí mismas tienen cierta dificultad y gravedad. Por este capítulo, la vieja ley es mucho más grave que la nueva, pues aquélla obligaba a múltiples ceremonias, a muchos más actos que la ley nueva. Esta, a los preceptos de la ley natural sólo añadió muy reducidas cosas en la doctrina de Cristo y los apóstoles, aunque después añadieron otros por determinación de los Santos Padres, y aun en estas cosas dice San Agustín que ha de haber moderación, para no hacer a los fieles pesada la vida. Dice de algunos que "abruman con serviles cargas nuestra religión, la cual quiso la misericordia de Dios que fuera libre; y esto lo hacen en tal grado, que sería más tolerable la condición de los judíos, que estaban sometidos a las cargas legales y no a humanas presunciones".

La otra dificultad versa sobre las obras de virtudes en los actos interiores; por ejemplo, el que uno ejecute los actos de virtud pronta y deleitadamente. En esto es la virtud cosa difícil, pues resulta muy difícil al que no tiene la virtud; mas con la virtud se hace fácil. Por este capítulo, los preceptos de la nueva ley son más pesados que los de la vieja, pues en la nueva se prohiben incluso los movimientos interiores del alma, que no se prohibían expresamente en la vieja en todos los casos, aunque sí en algunos, en cuya prohibición, sin embargo, no se añadía castigo. Y esto es dificilísimo al que no tiene la virtud, como también el Filósofo dice que "hacer las cosas que el justo hace es cosa fácil, pero ejecutarlas deleitablemente, es cosa muy difícil al que no tiene la justicia". Y en este sentido dice también San Juan "que sus mandamientos no son pesados"; exponiendo lo cual, dice San Agustín "que no son pesa-

[14] Epist. 55 c.19: ML 33,221.
[15] C.9 n.14 (1137a5): S.Th., lect.15.

dos para el que ama, pero sí para el que no ama".

Soluciones. 1. Aquel texto habla expresamente de la dificultad de la nueva ley en cuanto a la cohibición expresa de los movimientos interiores.

2. Las adversidades que sufren los cumplidores de la nueva ley, no son impuestas ni provienen de la misma ley. Sin embargo, fácilmente se toleran por amor, en el cual consiste la misma ley; pues, como dice San Agustín, "el amor hace fáciles y casi despreciables todas las cosas difíciles y duras".

3. Las adiciones a los preceptos de la ley vieja se ordenan a facilitar el cumplimiento de lo que la ley misma ordena, según dice San Agustín; lo cual no prueba que la ley nueva sea más grave, sino que es más fácil.

tinus dicit [16] quod "non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia".

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de difficultate novae legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum quod adversitates quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae. Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur: quia sicut Augustinus dicit, in libro "De verbis Domini" [17], "omnia saeva et immania facilia et prope nulla efficit amor".

Ad tertium dicendum quod illae additiones ad praecepta veteris legis, ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit [18]. Et ideo per hoc non ostenditur quod lex nova sit gravior, sed magis quod sit facilior.

---

[16] *De nat. et grat.* c.69: ML 44,289; *De perfect. iust hom.* c.10: ML 44,302; *Serm. ad popul.* serm.70 c.3: ML 38,444.

[17] *Sermo ad popul.* serm.70 c.3: ML 38,444

[18] *De serm. Domin. in monte* l.1 c.17.21 c.23.26: ML 42,362.365. ML 34,1256.1265; *Contra Faust.* l.19

DE LAS COSAS CONTENIDAS EN LA LEY NUEVA

Esta última cuestión del tratado de la ley la divide Santo Tomás en cuatro artículos. Asentado el principio fundamental de que la ley nueva consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, se ofrece esta pregunta: si la parte secundaria de la ley, que mira al uso de esta gracia, implica mandatos o prohibiciones de algunos actos exteriores. Luego trata de determinar esos mismos actos. En tercer lugar se ocupa de los actos interiores que ordena o prohibe, y últimamente, de los consejos, que completan la ley nueva.

1. *La religión del espíritu.*—Es sumamente difícil a la mente humana mantenerse en el justo medio, y más en las cosas que exceden su capacidad. Por eso no es de maravillar que la veamos pasar de un extremo al otro.

Hemos visto atrás cómo, en oposición a la interpretación rabínica de la ley, el Evangelio incluía dos elementos: el primero y principal, la gracia del Espíritu Santo; el segundo, las enseñanzas de la fe y de la moral cristiana con los sacramentos de la Iglesia, y la Iglesia misma. Santo Tomás dedica la postrera cuestión de la ley nueva a estudiar este último punto. Y primero, si la ley nueva debe prohibir o preceptuar algunos actos exteriores.

En religión lleva al hombre a unirse con Dios. Las religiones antiguas se proponían hacerlo mediante ritos y ceremonias puramente externas. Y no faltaron, en Asia sobre todo, religiones, como la de Baal y la de Cibeles, que aspiraban a unirse con Dios mediante ritos que, excitando la sensibilidad, ponían al hombre como fuera de sí mismo, haciéndole pensar que, en este estado, cuanto el hombre ejecutaba era santo y puro, como inspirado por el mismo espíritu de Dios, que lo había levantado por encima de la condición humana.

Semejante aberración de la vida mística, fruto de la naturaleza viciada, la vemos renacer con frecuencia a lo largo de la historia de la Iglesia. Estos pretendidos místicos, cuando se creían elevados por la fuerza del Espíritu Santo a la unión perfecta con Dios, se imaginaban exentos de toda ley. Entre los errores de los begardos, condenados en el concilio general de Viena (1311-1312), leemos que el hombre, en la presente vida, puede alcanzar tal grado de perfección, que se vuelva totalmente impecable e incapaz de progreso. En este estado, ni el ayuno ni la oración le convienen; su sensualidad está totalmente sujeta al espíritu y puede conceder al cuerpo lo que les pida. Los que han llegado a este estado gozan de perfecta libertad, se hallan exentos de los preceptos de la Iglesia; ejercitarse en actos de virtud sería retraerlos de esa perfección a un estado imperfecto. Para ellos es lícito dejarse llevar de la con-

concupiscencia cuando la naturaleza a ello los impele. Elevados a esta alta contemplación mística, sería para ellos imperfección ocuparse de hacer reverencia al misterio mismo de la Eucaristía (Denz. 471-478).

Poco diferían de estos errores los de los iluminados españoles, sofocados por la Inquisición en el siglo XVI, y los errores de los quietistas, condenados por la Iglesia en el siguiente [1].

Y, aunque parezca extraño, tal fué el error substancial del luteranismo. Martín Lutero, sintiendo en sí la fuerza de la concupiscencia, no obstante la absolución que con frecuencia recibía en el sacramento de la penitencia, vino a parar en esta conclusión: que la justicia, por la que el alma se une con Dios y alcanza la salud, es la confianza en la redención de Jesucristo, mediante la cual viene a revestirse de sus méritos. Esto es todo. Iglesia, sacramentos y doctrinas son cosas secundarias para quien, mediante esa confianza en nuestro Redentor y Mediador Jesucristo, ha alcanzado la justicia y con ella la salud. «La fe viva en un Dios que por Cristo grita a la pobre alma: «Yo soy tu salud»; la seguridad firme de que Dios es el Ser sobre quien el hombre puede descansar: he aquí el mensaje de Lutero a la cristiandad». Así se expresa Adolfo Harnack [2].

2. *La religión del espíritu, regulada por Jesucristo.*—La concepción de la Iglesia no es tan idealista, o digamos, tan simplista, para reducir el Evangelio al solo principio antes enunciado. Lo principal de él es la gracia del Espíritu Santo, que se nos da por Jesucristo. Pero hay algo más que esto. La filosofía de Santo Tomás enseña que las causas obran en conformidad con su ser. Y, siendo Jesucristo Dios y hombre, como Dios, es fuente primera de la vida, y como hombre, causa inmediata de ella. Parece natural que para producir esa vida de la gracia en nosotros se valga de signos sensibles que respondan a la humanidad. Estos signos se ajustan, además, a la condición del hombre, que no es espíritu puro, sino espíritu encarnado en cuerpo de carne, y que no alcanza a ponerse en contacto con las cosas exteriores a él si no es mediante los sentidos. Estos signos serán los sacramentos, por los cuales se nos comunica la gracia de Cristo, que es la vida misma de Dios. Por razón de esta su eficacia, sólo pudieron ser instituídos por Jesucristo y sólo Jesucristo es quien por ellos obra. Así, dice San Agustín, sea Pedro o Pablo quien bautiza, Cristo es quien por ellos obra la regeneración del alma; sea Pedro o Pablo el que absuelve, Cristo es quien confiere la absolución; Pedro o Pablo consagran, Cristo es quien consagra, El es quien obra por sus ministros. Por esto no daña al sacramento la impureza del ministro, pues la virtud de santificar no viene de él, sino de Cristo, que interiormente obra en los que usan de sus ritos con la intención de hacer lo que El quiso.

El bautismo es el sacramento de la regeneración. A éste siguen otros sacramentos que guardan perfecta consonancia con la vida individual y social del hombre, hasta que, acabada su carrera, abandone la vida presente para entrar en la eternidad. Todos estos sacramentos, como canales por los que Jesucristo nos comunica su gracia, forman parte de la ley nueva.

La vida de la gracia es vida sobrenatural y espiritual, que sólo podemos vivir mediante las dos potencias espirituales, el entendimiento y la voluntad. Al entendimiento toca conocer la verdad; a la voluntad, amar el bien y ponerlo en práctica. Pero la verdad que nos da la vida

[1] DENZINGER, *Enchiridion* n.1221-1228.1327-1347.

[2] Cf. LAGRANGE, *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande* 36 (París 1916); G. L. FONSEGRIVE, *Le catholicisme et la religion de l'esprit* 68ss.

divina y sobrenatural, no puede ser aquella verdad que está al alcance de la razón, sino la verdad que supera la razón, que sólo por la revelación divina se conoce, la verdad que nos da a conocer a Dios, nuestro principio y nuestro fin sobrenatural; a Jesucristo, nuestro Salvador, y las cosas que Jesucristo por nosotros hizo e instituyó. Todo esto lo tenemos resumido en el símbolo de la fe, y todo esto lo debemos recibir y entender como Cristo nos lo ha revelado y no como a nosotros se nos antoje, pues Dios no se muda, ni se muda tampoco Jesucristo, según nuestros caprichos. Esto, y lo que con esto tenga conexión necesaria, formará parte también de la ley nueva.

Es el objeto de la voluntad la bondad; la bondad de Dios nuestro Padre, a quien debemos amar sobre todas las cosas; la bondad de Jesucristo, nuestro Salvador e Hijo de Dios, que es una cosa con el Padre, y la bondad divina, reflejada en los hombres, que, como hijos de Dios, son hermanos nuestros, y a los que debemos amar como a nosotros mismos. Esto y lo que con esto tenga conexión necesaria forman también parte de la ley nueva.

Conforme a ello, hemos de creer y amar todo aquello sin lo que no puede salvarse la fe y la caridad, y asimismo hemos de rechazar cuanto sea contrario a esas mismas virtudes. Lo demás, ni la ley nueva lo impone ni lo prohibe; su práctica queda al arbitrio de nuestra voluntad o a la voluntad de los prelados de la Iglesia o de las autoridades del Estado, que lo pueden mandar o prohibir. Cuanto corresponde a los preceptos ceremoniales de la ley vieja, toca a los prelados de la Iglesia; lo que a los preceptos judiciales, a los gobernantes del Estado; a unos y a otros puede pertenecer lo comprendido en los preceptos morales.

3. *La vida interior, ordenada por el Evangelio.*—El artículo tercero de Santo Tomás sobre los actos interiores preceptuados por la ley nueva está inspirado en San Agustín [3], el cual en un tratado sobre el sermón del Monte empieza asentando este principio, aceptado hoy por los exegetas católicos: que el sermón contiene en resumen todo el Evangelio en cuanto ordena los actos interiores. Según su ordinario método en casos análogos, el Angélico divide el sermón conforme a un plan racional.

En el orden práctico se ha de comenzar por el fin, que es el primer principio. A esto responden las bienaventuranzas. No están concordes los exegetas si estas bienaventuranzas, cuyo premio se resume en el reino de los cielos, miran a la dicha que se puede alcanzar en la presente vida, o a la que se alcanza en la otra vida, o a ambas a la vez, considerando la primera como preparación de la segunda. Tal es el premio que se promete a los pobres de espíritu, a los mansos, a los que lloran, a los que sienten hambre y sed de justicia, a los misericordiosos, etc. Todo esto nos declara las disposiciones de ánimo que deben tener los que aspiran a la posesión del reino de Dios (Mt. 5,3-12).

Viene luego la declaración de la ley. El Señor explica y hace suyo el antiguo decálogo; pero, no contentándose con el sentido jurídico, externo, que le daban los escribas judíos, entra más adentro, en la razón formal de cada precepto, en la intención del Espíritu Santo, que hablaba por el antiguo profeta del Sinaí.

Y, en medio de las necesidades temporales y de las tribulaciones que rodean la vida humana, quiere Jesús que, a semejanza suya, vivamos libres de preocupaciones, confiados en la providencia del Padre celestial, que cuida de las aves del cielo y no se olvida ni de las flores del campo.

[3] *De serm. Dom. in monte:* ML 34,1229ss.

La bondad generosa en juzgar de la conducta del prójimo ha de ser otra condición de los discípulos del Evangelio. Para realizar esta perfección de vida que nos haga perfectos como el Padre celestial, es necesaria la ayuda divina, que se alcanza con la oración confiada y perseverante al mismo Padre, que está en los cielos, el cual da *su Espíritu bueno a quien se lo pide*. Pero a esta oración, ejercitada con la misma disposición de ánimo que si creyéramos que todo depende de Dios, ha de acompañar el esfuerzo continuo, tal como si todo dependiera de nosotros.

Tal es el resumen del sermón de la Montaña que nos hacen los dos grandes doctores San Agustín y Santo Tomás, mostrándonos en él las normas que deben regular nuestra vida interior, la actividad que el Espíritu Santo nos comunica.

A esta doctrina del Evangelio podremos añadir la del apóstol San Pablo, que no es distinta, pero le puede servir de aclaración por la forma diferente en que la presenta.

El Apóstol nos habla con frecuencia del espíritu de adopción que el Espíritu Santo derrama en nuestros corazones, enseñándonos a llamar *Padre* a Dios y dándonos los sentimientos de verdaderos hijos (Rom. 8,14s.). Ahora bien, los frutos que el Espíritu produce en el alma cristiana son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay ley. Los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias (Gal. 5,22ss.). Esto se entenderá mejor considerando las obras de la carne, contrarias a las del Espíritu, y que el mismo Apóstol enuncia diciendo: *Fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios* (Gal. 5,19-22).

4. *Los consejos evangélicos* (a.4).—Santo Tomás declara en el comienzo de su artículo la diferencia entre los preceptos y los consejos. Los primeros imponen obligación; los segundos quedan en la facultad de aquel a quien se dan. Para entender la razón de los consejos, es preciso hacerse cargo de lo que pudiéramos llamar la mentalidad moral de Jesús, de una parte; y de otra, el fin del hombre, que es el principio de la concepción moral del Maestro.

El fin del hombre no es más que la vida eterna, a la cual es preciso sacrificar todos los bienes de la vida presente; pues *¿qué aprovecha al hombre ganar el mundo todo, si pierde su alma?* Asegurar la salud del alma debe ser el gran negocio del hombre. Y serán pocos todos los sacrificios que se hagan para conquistar una felicidad eterna y evitar una eterna ruina. Para los filósofos, antiguos o modernos, que desconocen este fin trascendente del hombre y creen que éste se ordena todo él al servicio de la sociedad o del Estado, la doctrina de Jesús resulta ininteligible. Tampoco la entenderán los que tienen una concepción tan estrecha del servicio de la sociedad, que sólo quienes realicen alguna obra material son de provecho para ella. Para entender este punto del Evangelio, es preciso hacerse cargo del conjunto de su doctrina, sobre todo del fin trascendente del hombre y de la subordinación a este fin de todo cuanto Dios tiene creado. San Pablo expresa bien esta subordinación cuando dice: *El Señor conoce cuán vanos son los planes de los sabios. Nadie, pues, se gloríe en los hombres, que todo es vuestro; ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya el mundo, ya la vida, ya la muer-*

te, ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios (1 Cor. 3,20-23).

La perfección cristiana, que es el camino para asegurar la vida eterna, tiene por ideal la perfección misma de Dios: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial* (Mt. 5,48; cf. Eph. 5,1). Si queremos expresar la misma idea en forma más acomodada a la condición del hombre, digamos que el ideal de la perfección del hombre es Cristo, según las palabras del mismo: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt. 11,29). O según las otras del Apóstol: *Tened los mismos sentimientos de Cristo* (Phil. 2,5). Palabras que el mismo Apóstol declara en forma aún más accesible al decir: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo* (1 Cor. 4,16; 11,1). Tal es la meta del estadio en que se ejercitan los cristianos (1 Cor. 9,24). Las normas para alcanzarla son los mandamientos de la ley de Dios, los cuales están dados para todos los hombres, tanto para los que viven en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social como para los que vivan en otras condiciones. Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, en que se resumen la Ley y los Profetas, alcanza a todos.

Pero la observancia de estos preceptos admite sus más y sus menos. Hay un grado ínfimo, pero suficiente para alcanzar la salud eterna, el que excluye el pecado mortal, o digamos mejor, el que no antepone al amor de Dios el amor de ninguna criatura. Pero hay otros grados más altos, a cuya consecución nos invita Jesús cuando nos propone al Padre celestial como nuestro modelo. Tales grados se pueden alcanzar viviendo en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, y la hagiografía católica nos ofrece una prueba manifiesta de esta verdad. El Evangelio no nos obliga, pero sí nos invita a seguir otro camino por el cual podamos lograr más fácilmente mayor perfección en la observancia de esos preceptos divinos y por ella asegurarnos mejor la consecución de la vida eterna. Este camino es el de los consejos, que la tradición ha reducido a tres: la renuncia a los bienes temporales, la renuncia al matrimonio y la renuncia a uno mismo por la sujeción a otro. En otros términos: la pobreza evangélica, la castidad y la obediencia.

La vida de esta doctrina en la Iglesia católica es de suma trascendencia. Los tres primeros siglos de la Iglesia sólo conoció una categoría de fieles, hombres y, sobre todo, mujeres, llamados vírgenes, que llevaban una vida célibe, consagrada a la piedad. La primera epístola de San Pablo a los Corintios venía a ser la carta magna de su vida. Su aspiración era llevar una vida santa en el cuerpo y en el espíritu. La llamada carta segunda de San Clemente nos habla ampliamente de esta clase de fieles. De sus filas salieron los más ilustres prelados y mártires de la fe. En medio de aquella sociedad corrompida, eran estos fieles como brillantes antorchas en una noche tenebrosa.

En los comienzos del siglo IV, los que aspiraban a seguir este género de vida comenzaron por retirarse a los desiertos para llevar una vida solitaria. Tal género de vida resplandeció en el mundo con las virtudes de San Pablo, San Antonio y los que solemos llamar Padres del desierto. A la vida solitaria sucede, ya desde el mismo siglo IV, la vida cenobítica, nacida en Oriente, que San Benito propagó en Occidente, dándole una Regla llena de prudencia y sabiduría, que aun perdura en la Iglesia de Dios. La santa Regla imponía el voto de sujeción al monasterio y, por tanto, la perseverancia en la vida abrazada por el monje. La vida benedictina era monádica, porque cada monasterio gozaba de

plena autonomía; pero con los siglos se echaron de ver las ventajas de la asociación, y nacieron las congregaciones u órdenes, es decir, la reunión de muchos monasterios, que vivían bajo la autoridad suprema de un superior. Tales fueron las Congregaciones de Cluny, la Orden del Cister, etc. Difundida y enraizada la organización de la vida religiosa, acudieron a ella cuantos quisieron crear una obra beneficiosa para la Iglesia o para el Estado. De aquí nacieron en el siglo XII las órdenes canonicales, para la reforma del clero, y las militares, para la defensa de la cristiandad; en el siglo XIII, las consagradas a la redención de cautivos y las que tomaron por fin la enseñanza de las ciencias sagradas y la predicación del Evangelio entre los fieles y los infieles. Desde entonces, y cada día, la vida religiosa toma formas nuevas, adaptadas a las condiciones de los tiempos y a las múltiples necesidades de la Iglesia y de la sociedad cristiana. Los enemigos de la Iglesia se levantan contra ellas, trabajan por desacreditarlas y, cuando esto no logran, las suprimen por la fuerza. Pero, como el ave fénix, renacen de sus cenizas con más pujanza, y no es raro que los hijos de quienes más lucharon contra ellos, sintiendo luego su necesidad, sean los primeros en abogar por su restauración. Los institutos religiosos, informados por el espíritu de Jesucristo, que pasó por la tierra haciendo bien, son los que más alto tremolan la bandera de la caridad en todas sus formas y los que hacen sentir a los disidentes y a los infieles cuál es el verdadero espíritu de la Iglesia católica.

CUESTION 108

(In quatuor articulos divisa)

De his quae continentur in lege nova

De las cosas contenidas en la ley nueva

Ahora hay que tratar de las cosas contenidas en la ley nueva. Acerca de esto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si la ley nueva debe mandar o prohibir algunas obras exteriores.

Segunda: si manda o prohibe de una manera conveniente los actos exteriores.

Tercera: si instruye convenientemente a los hombres acerca de los actos interiores.

Cuarta: si añade convenientemente a los preceptos ciertos consejos.

Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova (cf. q.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere vel prohibere.

Secundo: utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis vel prohibendis.

Tertio: utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores.

Quarto: utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

ARTICULO 1

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere [a]

Si la nueva ley debe mandar o prohibir algunos actos exteriores

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere.

1. Lex enim nova est Evangelium regni; secundum illud Mt. 24,14: "Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe". Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus; secundum illud Lc. 17,21: "Regnum Dei intra vos est"; et Rom. 14,17: "Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto". Ergo lex nova non debet praecipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Praeterea, lex nova est "lex Spiritus", ut dicitur Rom. 8,2. Sed "ubi Spiritus Domini, ibi libertas", ut dicitur II ad Cor. 3, 17. Non est autem libertas ubi homo obligatur ad aliqua exteriora opera facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua praecepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Praeterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed haec ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod "vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum" [1]. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et praecepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Dificultades. Parece que la nueva ley no debe mandar o prohibir ningunos actos exteriores.

1. La ley nueva es el Evangelio del reino, según aquello de San Mateo: "Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo". Pero el reino de Dios no consiste en actos exteriores, sino sólo en los interiores, según aquello de San Lucas: "El reino de Dios está dentro de vosotros"; y en la Epístola a los Romanos: "El reino de Dios no consiste en comida y bebida, sino en justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo". Luego la nueva ley no debe mandar o prohibir ningún acto exterior.

2. La nueva ley es ley del Espíritu, como se dice a los Romanos. Pero "donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad", como se dice a los Corintios. Ahora bien, no hay libertad si el hombre está obligado a ejecutar u omitir ciertas obras exteriores. Luego la nueva ley no contiene ningún precepto o prohibición de actos exteriores.

3. Todos los actos exteriores se entiende que pertenecen a la mano, como los actos interiores al alma. La diferencia establecida entre la ley nueva y la vieja es que "la vieja cohibía la mano, pero la nueva cohibe el ánimo". Luego en la ley nueva no deben ponerse prohibiciones y preceptos de los actos exteriores, sino solamente de los interiores.

---

[a] *Quodl.* 4 q.8 a.2; *In Rom.* 3 lect.4

[1] Cf. MAGISTR., *Sent.* 3 d.40.

Por otra parte, por la ley nueva son los hombres hechos "hijos de la luz". Mas de los hijos de la luz es propio hacer obras de luz y desechar las obras de las tinieblas, según aquello que se dice a los Efesios: "Erais en otro tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor; caminad como hijos de la luz". Luego la ley nueva debió prohibir algunas obras exteriores y preceptuar ciertas otras.

Respuesta. Como se ha dicho antes, la principalidad de la nueva ley está en la gracia del Espíritu Santo. Esto se manifiesta en la fe, que obra por el amor. Ahora bien, los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad llenó Dios de gracia, y de ella se derivó en nosotros. Por eso dice San Juan: "El Verbo se hizo carne"; y luego añade: "Lleno de gracia y de verdad"; y más abajo: "De su plenitud recibimos todos nosotros, y gracia por gracia". Por eso añade que "la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo". Y así, conviene que la gracia, que se deriva del Verbo encarnado, llegue a nosotros mediante algunos signos sensibles y exteriores, y que de la gracia interior, por la cual es sometida la carne al espíritu, emanen algunas obras sensibles.

Así, pues, las obras exteriores pueden pertenecer a la gracia de dos modos: uno, como causadoras de la gracia, y tales son las obras de los sacramentos que han sido instituidos en la nueva ley, como es el bautismo, la eucaristía y los demás.

Pero hay otras obras exteriores que son producidas por el instinto de la gracia. Mas, aun en éstas, hay alguna diferencia; pues algunas tienen una necesaria conveniencia o contrariedad con la gracia interior, que consiste en la fe que obra mediante la caridad, y tales obras exteriores son las mandadas o prohibidas en la nueva ley, como, por ejemplo, está mandada la confesión de la fe y prohibida su negación, pues en San Ma-

Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines "filii lucis": unde dicitur Io. 12,36: "Credite in lucem, ut filii lucis sitis". Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum ablicere; secundum illud Eph. 5,8: "Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate". Ergo lex nova quaedam exteriora, opera debuit prohibere, et quaedam praecipere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.106 a.1,2), principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Io. 1,14: "Verbum caro factum est"; et postea subditur: "plenum gratiae et veritatis"; et infra (v.16): "De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia". Unde subditur (v.17) quod "gratia et veritas per Iesum Christum facta est". Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta: sicut baptismus, eucharistia, et alia huiusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova: sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Mt. 10,32 sq.: "Qui confitebitur me coram ho-

minibus, confitebor et ego eum coram Patre meo. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo".—Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare; et cuicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii "lex libertatis" (cf. ad 2): nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

teo se dice: "Al que me confesare ante los hombres, yo le reconoceré ante mi Padre; pero al que me niegue ante los hombres, también yo le negaré ante mi Padre". Pero hay otras obras que no tienen esa necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra mediante la caridad, y tales obras no están mandadas o prohibidas en la nueva ley desde la primera promulgación de la ley, sino que han sido dejadas por el legislador, que es Cristo, a cada uno en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro. En este sentido, cada cual es libre para determinar lo que le conviene hacer o evitar en tales casos, y lo mismo cualquier prelado para ordenar a sus súbditos en esta materia lo que han de hacer o evitar. Y por eso también la ley del Evangelio se llama "ley de libertad", pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres.

Ad primum ergo dicendum quod regnum Dei in interioribus actibus principaliter consistit: sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt. Sicut si regnum Dei est interior iustitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant iustitiae aut paci aut gaudio spirituali, repugnent regno Dei: et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi. Illa vero quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei: unde Apostolus praemittit: "Non est regnum Dei esca et potus".

Soluciones. 1. El reino de Dios consiste principalmente en los actos interiores, pero también, y como consecuencia, en todo aquello sin lo cual no pueden existir dichos actos. Por ejemplo, si el reino de Dios es justicia interior, y paz, y gozo espiritual, necesario es que todos los actos exteriores que repugnan a la justicia, a la paz o al gozo espiritual repugnen también al reino de Dios y, por tanto, hayan de ser prohibidos en el Evangelio del reino. En cambio, aquellas cosas que son indiferentes a esa justicia, paz o gozo, v. gr., comer estos o aquellos alimentos, no constituyen el reino de Dios. Por lo cual, San Pablo dice antes: "El reino de Dios no consiste en comida o bebida".

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I "Metaphys." [2], "liber est qui sui causa est". Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae conventi, ex seipso agit: quia habitus inclinat in

2. Según el Filósofo, "se llama libre el que es causa de sí mismo". Por lo tanto, aquél obrará libremente que obre por propia iniciativa. Ahora bien, si obra el hombre por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, pues el hábito in-

[2] C.2 n.o (Bk 982b26): S.Th., lect.3

clina por manera natural. Pero, si el hábito fuese contrario a la naturaleza, el hombre no obraría según lo que es él mismo, sino según alguna corrupción que se le hubiera sobrevenido. Así, pues, siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que a ella es contrario.

En conclusión, la nueva ley se llama ley de libertad en un doble sentido. Primero, en cuanto no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por lo tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. Segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia. Y por estos dos capítulos, la nueva ley se llama "ley de perfecta libertad", según la expresión del apóstol Santiago.

3. Es necesario que la nueva ley, al retraer el alma de los movimientos desordenados, retraiga también la mano de los actos desordenados, que son efecto de los movimientos interiores.

modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant.

Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis duplíciter (cf. in c). Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur "lex perfectae libertatis", Iac. 1,25.

Ad tertium dicendum quod lex nova, cohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet quod etiam cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULO 2

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit

Si la nueva ley ordenó suficientemente los actos exteriores

Dificultades. Parece que la nueva ley no ordenó suficientemente los actos exteriores.

1. A la ley nueva pertenece la fe, que obra mediante la caridad, según aquello de San Pablo: "En Cristo Jesús no vale nada ni la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que obra mediante la caridad". Mas la ley nueva explicó ciertas cosas que hay que creer, las cuales no estaban explíci-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit.

1. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans; secundum illud ad Gal. 5,6: "In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur". Sed lex nova explicavit quaedam credenda quae non erant in veteri

lege explicita: sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

2. Praeterea, in veteri lege non solum instituta sunt sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra (q.101 a.4; q.102 a.4) dictum est. Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Domino videntur: puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi aut vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora ordinavit.

3. Praeterea, in veteri lege, sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes ad populum; ut supra (q.101 a.4; q.102 a.6) dictum est, cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae ministris Dei: ut patet Mt. 10,9: "Nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris", et cetera quae ibi sequuntur, et quae dicuntur Lc. 9 et 10. Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad *populum fidelem* pertinentes.

4. Praeterea, in veteri lege, praeter moralia et caeremonialia, fuerunt quaedam iudicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 7,24: "Omnis qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram". Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum quod, sic-

tas en la ley antigua, como es, por ejemplo, la Santísima Trinidad. Luego también debió añadir algunas obras morales exteriores que no estaban determinadas en la vieja ley.

2. En la ley antigua no sólo fueron instituídos ciertos sacramentos, sino también algunos ritos sagrados, como se ha dicho. Mas en la nueva ley, aunque han sido instituídos algunos sacramentos, parece que no han sido instituídos ningunos ritos; por ejemplo, ritos tocantes a la consagración de los templos, de los vasos sagrados, o a la celebración de alguna solemnidad. Luego la nueva ley no ha ordenado suficientemente las obras exteriores.

3. En la ley antigua, así como había ciertas observancias relativas a los ministros de Dios, así también había otras referentes al pueblo, como se ha dicho antes, al tratar de los preceptos ceremoniales de la ley antigua. Mas en la nueva ley parece haber algunas observancias dadas a los ministros de Dios, como consta en las palabras de San Mateo: "No llevéis oro, ni plata, ni dineros en vuestros cintos", y en San Lucas lo mismo. Luego también debieron en la nueva ley instituirse algunas observancias pertenecientes al pueblo fiel.

4. En la ley antigua hubo, además de los preceptos morales y ceremoniales, otros judiciales. Mas en la nueva ley no existe precepto ninguno judicial. Luego la nueva ley no ordenó suficientemente las obras exteriores.

Por otra parte, dice el Señor: "Todo el que oye mis palabras y las cumple se parece al varón sabio, que levantó su casa sobre piedra". Mas el sabio constructor nada omite de lo necesario al edificio. Luego en las palabras de Cristo está suficientemente determinado todo lo que pertenece a la salvación humana.

Respuesta. Como ya se ha dicho,

la nueva ley, tratándose de cosas exteriores, tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente conduce al buen uso de la gracia. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino solamente por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó por sí mismo los sacramentos, con los cuales conseguimos la gracia, esto es, el bautismo, la eucaristía, el orden de los ministros de la nueva ley—instituyendo a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos—, la penitencia y el matrimonio indisoluble. También prometió la confirmación mediante el envío del Espíritu Santo. Asimismo se dice que, por institución suya, curaron los apóstoles a los enfermos ungiéndolos con óleo, como consta por San Marcos; todos los cuales son sacramentos de la nueva ley.

Ahora bien, el recto uso de la gracia se verifica mediante las obras de caridad, las cuales, en cuanto necesarias a la virtud, pertenecen a los preceptos morales, que también existían en la ley antigua. Y por eso, en esta parte, no debió añadir la ley nueva precepto alguno acerca de las obras exteriores.—La determinación de esas obras en orden al culto de Dios pertenece a los preceptos ceremoniales de la ley, y en lo tocante al prójimo, a los judiciales, como se ha dicho antes. Y como estas determinaciones no son, hablando en absoluto, necesarias a la gracia interior, en la cual consiste la ley, por eso no caen bajo precepto alguno de la nueva ley, sino que se dejan al arbitrio humano. De éstos, unos se dejan al juicio de los súbditos, y son los que pertenecen a cada uno en particular, y otros a los prelados temporales o espirituales, y son los que pertenecen a la común utilidad.

En resumen: la nueva ley no debió determinar ningunas otras obras, mandándolas o prohibiéndolas, a no

ut dictum est (a.1), lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum: scilicet baptismum, eucharistiam, ordinem ministrorum novae legis, instituendo Apostolos et septuaginta duos discipulos, et poenitentiam, et matrimonium indivisibile. Confirmationem etiam promisit per Spiritus Sancti missionem. Ex eius etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Mc. 6,13. Quae sunt novae legis sacramenta.

Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis. Quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. — Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad iudicialia, ut supra (q.99 a.4) dictum est. Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta quae de se pertinent

ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.

ser los sacramentos y los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se debe matar a nadie, que no hay que robar y otras cosas por el estilo.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra (q.19 a.3; q.63 a.2) dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.

Soluciones. 1. Lo que pertenece a la fe está sobre la razón humana, y por eso no podemos llegar a ello sino por la gracia. Por esto fué necesario que, al llegar la gracia, se propusieran más cosas que creer. En cambio, a las obras de la virtud nos dirigimos por la razón natural, que es cierta regla de la operación humana, como se ha dicho. Y por eso, en estas cosas no fué necesario que se dieran más preceptos, fuera de los morales de la ley, los cuales dicta también la razón.

Ad secundum dicendum quod in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sacris non datur aliqua gratia: puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo talia, quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

2. En los sacramentos de la nueva ley se da la gracia, que no proviene sino de Cristo, y por eso convino que El fuera quien los instituyese; pero en los otros ritos sagrados o sacramentales, v. gr., en la consagración de un templo, o de un altar, o cosas parecidas, y aun en la celebración misma de las solemnidades, no se da gracia alguna; y por eso, como esas cosas en sí mismas no pertenecen por necesidad a la gracia interior, las dejó el Señor al arbitrio de los fieles para que las instituyeran.

Ad tertium dicendum quod illa praecepta Dominus dedit Apostolis non tanquam caerimoniales observantias, sed tanquam moralia instituta. Et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in libro "De consensu evangelist."[3], ut non sint praecepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera et baculo et aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitae accipiendi ab illis quibus praedicabant: unde subdit: "Dignus enim est operarius cibo suo". Non autem peccat, sed supererogat, qui

3. El Señor dió aquellos preceptos a los apóstoles, no como ceremonias legales, sino como reglas morales, que pueden interpretarse de dos maneras: primera, según San Agustín, entendiendo que no son preceptos, sino permisiones, pues les permitió que pudieran ir a ejercer el ministerio de la predicación sin alforja ni bastón y otras cosas a este tenor, ya que tenían facultad para recibir, de aquellos a quienes predicaban, las cosas necesarias para la vida. Por eso añade: "Pues el obrero es digno de su alimento". Y, sin embargo, no por eso peca, sino que

[3] C.30: ML 34,1114.

hace una obra de supererogación e. que lleva consigo sus cosas, de las cuales pueda vivir mientras ejercita el ministerio de la predicación, sin recibir subsidio alguno de aquellos a quienes predica el Evangelio, como hizo San Pablo.

De otra manera pueden entenderse aquellos preceptos, según la exposición de otros santos, como ciertas normas temporales dadas a los apóstoles para el tiempo en que eran enviados a predicar a Judea antes de la pasión de Cristo. Pues necesitaban los discípulos, que, como niños, vivían bajo la tutela de Cristo, algunas reglas especiales, como todos los súbditos las reciben de sus prelados, y más las necesitaban ellos, que debían ejercitarse poco a poco en el abandono de las cosas temporales, con lo cual se harían aptos para predicar el Evangelio por todo el mundo. Y nada tiene de particular que, aun durando la situación de la ley antigua y no habiendo alcanzado aún los apóstoles la libertad perfecta del Espíritu Santo, instituyera Cristo ciertos determinados modos de vida, que abrogó próxima la pasión por estar ya los discípulos convenientemente ejercitados por ellos. Por eso dice: "Cuando os envié sin zurrón, ni alforja, ni calzado, ¿os faltó acaso algo? Y ellos contestaron: Nada. Y les dijo: Pues ahora el que tenga bolsa tome también alforja", pues ya se acercaba el tiempo de la perfecta libertad, en el cual quedarían dueños de sí mismos en lo que de suyo no es necesario para la virtud.

4. Los preceptos judiciales, aun considerados en absoluto, no son imprescindibles para la práctica de virtud en cuanto a tal determinación, sino tan sólo considerada la razón común de justicia. Por eso dejó el Señor que los concretaran los que habrían de tener cuidado espiritual

sua portat, ex quibus vivat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium praedicat: sicut Paulus fecit (I Cor. 9,4).

Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum Sanctorum[1] expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad praedicandum in Iudaea ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut et quilibet subditi a suis praelatis: et praecipue quia erant paulatim exercitandi ut temporalium sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem praedicarent. Nec est mirum si, adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit. Quae quidem statuta, imminente passione, removit, tanquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis. Unde Lc. 22,35 sq. dixit: "Quando misi vos sine sacculo et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram". Iam enim imminebat tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum quod iudicialia etiam, secundum se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem iustitiae. Et ideo iudicialia praecepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant

---

[1] Cf. CHRYSOSTOMUM, *Homil. in Rom.* 16,3; homil.2: MG 51,199; BEDAM, *In Lc.* 22,16: ML 92,601; DV. THOMAM, *Cat. aurea* In Mt. 10,9 § 3; in Lc. 22,35 § 10

habituri vel spiritualem vel temporalem. Sed circa iudicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Pharisaeorum, ut infra dicetur (a.3 ad 2).

o temporal de los demás. No obstante, aclaró algunas cosas relativas a los preceptos judiciales de la ley antigua por la mala interpretación de los fariseos, como diremos luego.

ARTICULO 3

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit

Si la nueva ley ordenó suficientemente al hombre en los actos interiores

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit.

1. Sunt enim decem praecepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit: scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum praeceptorum praetermittens.

2. Praeterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de iudicialibus praeceptis nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia praecepta veteris legis, ut supra (q.104 a.4; q.105) dictum est. Ergo quantum ad hoc, insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Praeterea, in veteri lege, praeter praecepta moralia et iudicialia, erant quaedam caeremonialia. Circa quae Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Praeterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus: multa etiam alia sunt bona opera quam ieiunium, eleemosyna et oratio. Ergo in-

Dificultades. Parece que la ley nueva no ha ordenado suficientemente al hombre en los actos interiores.

1. Los preceptos que ordenan al hombre para con Dios y el prójimo son diez. Pero el Señor sólo perfeccionó algo tres de ellos, a saber: la prohibición del homicidio, del adulterio y del perjurio. Luego parece que ordenó insuficientemente al hombre omitiendo el completar con sus declaraciones los otros preceptos.

2. El Señor en el Evangelio nada ordenó relativo a los preceptos judiciales, a no ser acerca del repudio de la esposa y la persecución de los enemigos. Pero en la vieja ley hay muchos otros preceptos judiciales, como se ha dicho antes. Luego, a lo menos en esto, no está suficientemente ordenada la vida de los hombres.

3. En la ley antigua, además de los preceptos morales y judiciales, había otros ceremoniales, acerca de los cuales nada ordenó el Señor. Luego parece que ordenó insuficientemente la vida humana.

4. La buena disposición interior del alma exige que el hombre no haga ningún acto bueno por cualquier fin temporal. Pero hay otros muchos bienes temporales, además del favor humano, y muchas obras buenas, además del ayuno, la limosna y la oración. Luego parece mal

que el Señor haya enseñado a huir la gloria del favor humano tan sólo en estas tres cosas y nada diga de los bienes terrenos.

5. Es del todo natural que el hombre se preocupe de las cosas que necesita para vivir, y en esa solicitud coinciden también con el hombre los demás animales. Por eso se dice en los Proverbios: "Mira, ¡oh perezoso!, a la hormiga y considera su modo de proceder; sin guía ni maestro se prepara en el verano el alimento y reúne sus provisiones de trigo con que viva". Pero todo precepto dado contra la inclinación de la naturaleza es malo por ser contra la ley natural; luego parece que el Señor prohibió sin razón debida la solicitud por el alimento y el vestido.

6. No debe prohibirse ningún acto de virtud. Pero el juicio es acto de la virtud de la justicia, según aquello: "Hasta que la justicia se convierta en juicio"; luego parece que la ley nueva ordenó insuficientemente al hombre respecto de los actos interiores.

Por otra parte, dice San Agustín: "Debe considerarse que al decir el Señor: "El que oye estas mis palabras", claramente dió a entender que este sermón del Señor, en el que se contienen todos los mandatos que informen la vida cristiana, es perfecto.

Respuesta. Como consta por el testimonio de San Agustín antes aducido, el sermón que pronunció el Señor en el monte contiene un perfecto programa de vida cristiana, pues en él se ordenan con perfección los movimientos interiores del hombre. En efecto, después de exponer el fin en que consiste nuestra bienaventuranza y de ensalzar la dignidad de los apóstoles, por los cuales había de ser promulgada la

conveniens fuit quod Dominus docuit solum circa haec tria opera gloriam favoris vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Praeterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quae sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt: unde dicitur Prov. 6,6.8: "Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius. Parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat". Sed omne praeceptum quod datur contra inclinationem naturae, est iniquum: utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Praeterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiae; secundum illud Ps. 93,15: "Quousque iustitia convertatur in iudicium". Ergo inconvenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse. Et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in mon."[6]: "Considerandum est quia, cum dixit, "Qui audit verba mea haec", satis significat sermonem istum Domini omnibus praeceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum".

Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit (Mt. 5-7), totam informationem Christianae vitae continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem; et commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda; ordinat interiores hominis motus, primo quidem quan-

[6] I, 1, c. 1: ML 34,1231

tum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum.

Quantum autem ad seipsum, dupliciter; secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis praecepta: ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quae sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum.—Deinde ordinat intentionem *hominis*, docens quod in bonis quae agimus, neque quaeramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra.

Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum: ut scilicet eum non temerario aut iniuste iudicemus, aut praesumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si *sint indigni*.

Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam: scilicet implorando divinum auxilium; et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectae virtutis; et cautelam adhibendo ne a seductoribus corrumpamur. Et quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem: non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus circa illa legis praecepta adimpletionem apposuit, in quibus Scribae et Pharisaei non rectum intellectum habebant. Et hoc contingebat praecipue circa tria praecepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii et homicidii, aestimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum. Quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum

doctrina evangélica, ordena los movimientos interiores del hombre, primero en sí mismo y luego en orden al prójimo.

En sí mismo lo hace de dos maneras, atendiendo a los dos movimientos interiores del hombre, que son la voluntad de lo que hay que obrar y la intención del fin. Y por eso, primero ordena la voluntad del hombre según los diversos preceptos de la ley que prescribe abstenerse no sólo de las obras exteriores malas en *sí mismas*, sino también de las interiores y de las ocasiones de los males.—Después ordena la intención del hombre, mandando que en las cosas buenas que hacemos no busque la gloria humana ni las riquezas del mundo, lo cual Cristo llama "atesorar en la tierra".

En tercer lugar, ordena los movimientos interiores del hombre con relación al prójimo, mandando que no le juzguemos temeraria, injusta o presuntuosamente, pero que tampoco seamos tan indiferentes con él, que le entreguemos las cosas divinas si es indigno de ellas.

Por fin, enseña la manera de cumplir la doctrina evangélica, a saber: implorando el auxilio divino, procurando entrar por la puerta estrecha de la virtud perfecta, poniendo sumo cuidado en no ser pervertidos por los impostores y diciéndonos que la observancia de sus mandamientos es necesaria para adquirir y conservar la virtud, no bastando la mera confesión de la fe ni aun el obrar milagros.

Soluciones. 1. El Señor exige el cumplimiento de aquellos preceptos de la ley cuyo verdadero sentido no entendían los escribas y fariseos. Esto sucedía sobre todo en tres preceptos del decálogo; pues en la prohibición del adulterio y del homicidio sólo creían vedado el acto exterior, no el deseo interior. Esto lo creían más del homicidio y adulterio que del falso testimonio, pues el movi-

miento de la ira, que tiende al homicidio, y el movimiento de la concupiscencia, que tiende al adulterio, parecen sernos naturales, pero no así el apetito de hurtar o de proferir un falso testimonio.—Relativamente al perjurio, tenían una falsa interpretación, creyendo que el perjurio era ciertamente pecado, pero que el juramento era por sí mismo deseable y así debía ser frecuentado, por parecer que pertenece al honor de Dios. Por eso el Señor enseña que el juramento no debe desearse como cosa buena, sino que es mejor hablar sin juramento, a no ser en caso de necesidad.

2. Los escribas y fariseos, en lo tocante a los preceptos judiciales, erraban por dos capítulos: primero, porque reputaban como justas algunas cosas que en la ley de Moisés se conceden a título de meras permisiones, a saber, el repudio de la esposa y el recibir de los extraños usuras. Por eso el Señor prohibió el repudio de la esposa y el prestar dinero a usura, respecto de la cual dijo: "Dad prestado y no esperéis nada por ello".

También erraban al creer que algunas reglas, instituídas por la vieja ley con espíritu de justicia, debían ejecutarse por deseo de venganza, por codicia de los bienes temporales o por odio a los enemigos. Esto sucedía en tres preceptos; pues, en primer lugar, creían lícito el deseo de venganza, por el precepto que tenían sobre la pena del talión, que fué dado para mejor guardar la justicia, no para procurarse la venganza. Por eso, el Señor, para impedir esto, enseña que debe tener el hombre un espíritu tal, que esté preparado en caso de necesidad a sufrir aun las mayores injurias. — Juzgaban, además, lícita la codicia de los bienes ajenos a causa de los preceptos judiciales en que se ordena la restitución de lo robado y algo más, como se ha dicho arriba. Esto lo mandó la ley para mejor guardar la

vel falsum testimonium, quia motus irae in homicidium tendens, et concupiscentiae motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse; non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi.—Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum; iuramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere. Et ideo Dominus ostendit iuramentum non esse appetendum tanquam bonum; sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum quod circa iudicialia praecepta dupliciter Scribae et Pharisaei errabant. Primo quidem, quia quaedam quae in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, aestimabant esse per se iusta; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis. Et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium, Mt. 5,32; et usurarum acceptionem, Lc. 6,35, dicens: "Date mutuum nihil inde sperantes".

Alio modo errabant credentes quaedam quae lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictae; vel ex cupiditate temporalium rerum; vel ex odio inimicorum. Et hoc in tribus praeceptis. Appetitum enim vindictae credebant esse licitum, propter praeceptum datum de poena talionis. Quod quidem fuit datum ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret. Et ideo Dominus, ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse praeparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere.—Motum autem cupiditatis aestimabant esse licitum, propter praecepta iudicialia in quibus mandabatur restitutio rei ablatae fieri etiam cum aliqua additione, ut supra (q.105 a.2 ad 9) dictum est. Et hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repeta-

mus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare.—Motum vero odii credebant esse licitum, propter praecepta legis data de hostium interfectione. Quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra (ib. a.3 ad 4) dictum est, non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si opus fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta "secundum praeparationem animi" sunt accipienda, ut Augustinus exponit [4].

justicia, no para dar lugar a la codicia. Por eso, el Señor enseña que no exijamos nuestros bienes por codicia, antes debemos estar dispuestos a dar más aún si es menester.—El odio lo creían lícito a causa de los preceptos que daba la ley sobre la muerte de los enemigos, cosa que mandó la ley para cumplir con la justicia, como se ha dicho, pero no para satisfacer el odio. Y por eso el Señor enseña que debemos amar a los enemigos y estar preparados, en caso de necesidad, aun para hacerles bien. Pues estos preceptos deben entenderse "en la preparación de ánimo", como expone San Agustín.

Ad tertium dicendum quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant: quia secundum se pertinent ad rationem virtutis. Praecepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit; sed relinquebatur arbitrio hominum utrum sic vel aliter esset determinandum. Et ideo convenienter Dominus circa haec duo genera praeceptorum nos ordinavit. Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa huiusmodi praecepta, in illa communi doctrina, nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Io. 4,21.23, ubi dixit: "Venit hora quando neque in monte hoc neque in Ierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate".

3. Los preceptos morales deben subsistir totalmente y en absoluto en la nueva ley, por pertenecer en sí mismos a la esencia de la virtud. En cambio, los judiciales no quedaban necesariamente en la forma por la ley determinada, sino que dejaba a la voluntad humana el determinar en los casos particulares la manera de obrar. Por eso muy bien dió el Señor sus normas acerca de estas dos clases de preceptos. Pero la observancia de los preceptos ceremoniales desapareció totalmente ante la realidad que ellos representaban, y por eso nada se ordena sobre estos preceptos en aquella doctrina común. Pone de manifiesto, sin embargo, en otro lugar, que todo el culto externo, determinado en la ley, habrá de ser cambiado en culto espiritual, como consta en San Juan al decir: "Llegará un tiempo en que no adoraréis al Padre ni en este monte ni en Jerusalén; los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad".

Ad quartum dicendum quod omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias; secundum illud I Io. 2,16: "Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est", quod pertinet ad delicias carnis; "et concupiscentia oculorum",

4. Todas las cosas mundanas pueden reducirse a tres clases: los honores, las riquezas y los placeres, según aquello de San Juan: "Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne", lo cual pertenece a los placeres de la carne; "y

[4] Ibid. c.19: ML 34,1260.

concupiscencia de los ojos", que pertenece a las riquezas, y "soberbia de la vida", que abarca la ambición de la gloria y del honor. Pero la ley no prometió los placeres superfluos de la carne, antes bien los prohibió. En cambio, prometió la grandeza del honor y la abundancia de riquezas, pues en el Deuteronomio se dice: "Si escuchares la voz del Señor, tu Dios, el Señor te hará más grande que todos los pueblos"; esto referente a la primera parte. Y luego añade, tocante a la segunda: "Te haré abundar en todos los bienes". Las cuales promesas entendían los judíos tan depravadamente, que, según su sentencia, había de servirse a Dios por ellas como por único fin. Por eso el Señor refuta esta falsa interpretación, enseñando primero que no deben hacerse las obras de virtud por la gloria humana. De esas obras pone como ejemplo tres principales, a las cuales pueden reducirse todas las demás; pues todo lo que uno hace para refrenarse a sí mismo en sus concupiscencias, puede reducirse al ayuno; todo lo que se hace por amor del prójimo, se resume y condensa en la limosna; y lo que se hace para dar culto a Dios, está compendiado en la oración. Habla en especial de estas tres cosas por ser las principales y por las que solemos ante todo buscar la gloria humana.—En segundo lugar, enseña que no debemos poner nuestro último fin en las riquezas, diciendo: "No amontonéis tesoros en la tierra".

5. El Señor de ninguna manera prohibe la natural y necesaria solicitud por las cosas temporales, sino la desordenada, que puede serlo por cuatro capítulos: Primero, no poniendo en ellas el fin ni sirviendo a Dios únicamente por las cosas necesarias para comer y vestir. Por eso añade: "No atesoréis", etc.—Segundo, no viviendo tan preocupados por ellas que desesperemos del auxilio divino, y por eso el Señor dice: "Ya sabe vuestro Padre celestial que necesi-

quod pertinet ad divitias; "et superbia vitae", quod pertinet ad ambitum gloriae et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non repromisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, et abundantiam divitiarum: dicitur enim Deut. 28,1: "Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus", quantum ad primum; et post pauca subdit (v.11): "Abundare te faciet omnibus bonis", quantum ad secundum. Quae quidem promissa sic prave intelligebant Iudaei, ut propter ea esse Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, docens primo, quod opera virtutis non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quae omnia alia reducuntur: nam omnia quae aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem haec tria specialiter quasi praecipua, et per quae homines maxime solent gloriam venari.— Secundo, docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit (Mt. 6,19): "Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra".

Ad quintum dicendum quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus. Unde dicit (l.c.): "Nolite thesaurizare vobis" etc.—Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus, cum desperatione divini auxilii. Unde Dominus dicit (ib. v.32): "Scit Pater vester

quia his omnibus indigetis".—Tertio, ne sit sollicitudo praesumptuosa: ut scilicet homo confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare, absque divino auxilio. Quod Dominus removet per hoc quod (ib. v.27) "homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam".—Quarto, per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat: quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis, sed ad curam futuri. Unde dicit (ib. v.34): "Nolite solliciti esse in crastinum".

Ad sextum dicendum quod Dominus non prohibet iudicium iustitiae: sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis. Sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est (in c).

táis todo eso".—Tercero, no ha de ser una solicitud presuntuosa, esperando poder proveerse de lo necesario para la vida por solas sus propias fuerzas, prescindiendo del auxílio divino. Esto lo inculca aquí el Señor, diciéndonos que "por sólo nuestras fuerzas no podemos añadir a nuestra estatura ni lo más mínimo". — Cuarto, no adelantando los acontecimientos preocupándose del porvenir; por lo cual dice: "No os preocupéis del día de mañana".

6. El Señor no prohibe el juicio de justicia, sin el cual no pueden negarse a los indignos las cosas santas; lo que prohibe es el juzgar sin fundamento, como acabamos de decir.

ARTICULO 4

Utrum convenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita [a]

Si fué conveniente que se propusiesen ciertos consejos en la nueva ley

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita.

1. **Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem; ut supra (q.14 a.2) dictum est, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.**

2. **Praeterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.**

3. **Praeterea, consilia pertinent ad perfectionem vitae. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitae. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.**

Dificultades. Parece que no está bien que en la ley nueva se hayan dado determinados consejos.

1. Los consejos versan sobre las cosas convenientes al fin, como se ha dicho al hablar del consejo. Pero no a todos convienen los mismos consejos. Luego no a todos deben proponerse determinados consejos.

2. Los consejos versan sobre un bien mejor; pero no hay grados determinados en ese bien mejor; luego no debe darse consejo alguno determinado.

3. Los consejos pertenecen a la perfección de la vida. Mas la obediencia pertenece a la perfección de la vida; luego sin razón se ha omitido en el Evangelio el consejo acerca de ella.

[a] *Cont. Gent.* 3,130; *Quodl.* 5 q.10 a.1

4. Hay muchas cosas que pertenecen a la perfección de la vida que se cuentan entre los preceptos, como es aquello de "Amad a vuestros enemigos", y asimismo los preceptos que dió el Señor a los apóstoles y constan en el evangelio de San Mateo. Luego sin razón se dan en la nueva ley consejos, ya porque no constan todos, ya también porque no se distinguen de los preceptos.

4. Praeterea, multa ad perfectionem vitae pertinentia inter praecepta ponuntur: sicut hoc quod dicitur, "Diligite inimicos vestros" (Mt. 5,44; Lc. 6,27); et praecepta etiam quae dedit Dominus Apostolis, Mt. 10. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege: tum quia non omnia ponuntur; tum etiam quia a praeceptis non distinguuntur.

Por otra parte, los consejos de un amigo sabio traen gran provecho, según aquello: "El corazón se deleita con el ungüento y con los variados olores, y el alma se endulza con los buenos consejos del amigo". Pero Cristo es el más amigo y sabio. Luego sus consejos son de gran utilidad y, por lo mismo, son convenientísimos.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam utilitatem afferunt; secundum illud Prov. 27,9: "Unguento et variis odoribus delectatur cor: et bonis amici consiliis anima dulcoratur". Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Respuesta. La diferencia entre consejo y precepto está en que el precepto implica necesidad; en cambio, el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da. Por eso muy bien se añaden a los preceptos ciertos consejos en la nueva ley, que es ley de libertad, lo cual no se hacía en la vieja, que era ley de servidumbre. Y así hay que decir que los preceptos del Evangelio versan acerca de las cosas necesarias para conseguir el fin de la eterna bienaventuranza, en la que nos introduce la nueva ley inmediatamente; en cambio, los consejos versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin.

Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza, de tal modo que cuanto más se adhiera a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum.

Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus beatitudo aeterna consistit: ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta.—Sed quod homo totaliter ea quae

sunt mundi abiiciat non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum: quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt: scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad "concupiscentiam oculorum"; in deliciis carnis, quae pertinent ad "concupiscentiam carnis"; et in honoribus, quae pertinent ad "superbiam vitae"; sicut patet I Io. 2,16. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia Evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur: nam divitiae abdicantur per paupertatem; deliciae carnis per perpetuam castitatem; superbia vitae per obedientiae servitutem.

Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu, pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo. Puta cum homo dat aliquam eleomosynam pauperi quam dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto quod licite posset facere, consilium sequitur in casu illo: puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste posset exigere vindictam. Et sit etiam omnia

sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos.—Mas, para llegar a ese fin último, no es necesario desechar en absoluto las cosas del mundo, ya que, usando el hombre de ellas, puede aún llegar a la bienaventuranza eterna, con tal de no poner en ellas su último fin; aunque llegará más fácilmente abandonando totalmente los bienes de este mundo. Por eso el Evangelio propone ciertos consejos acerca de este particular.

Ahora bien, los bienes de este mundo que sirven para la vida humana son de tres clases. Unos pertenecen a la "concupiscencia de los ojos", y son las riquezas; otros, a la "concupiscencia de la carne", y son los deleites carnales, y otros, por fin, a la "soberbia de la vida", que son los honores, como dice San Juan Apóstol. Pero abandonar del todo estas tres cosas, en lo posible, es propio de los que siguen los consejos evangélicos. En ellos también se funda todo el estado religioso, que profesa vida de perfección, pues las riquezas se renuncian por el voto de pobreza; los deleites de la carne, por la perpetua castidad, y la soberbia de la vida, por la sujeción a la obediencia.

Estas tres cosas, rigurosamente observadas, pertenecen a los consejos propuestos absolutamente; pero, en cambio, el cumplir cada una de ellas en casos particulares pertenece al consejo en cierto sentido tan sólo; es decir, en casos determinados. Por ejemplo: al dar a un pobre limosna, cuando uno no está obligado, el hombre sigue el consejo en aquel caso particular; y lo mismo cuando, por un tiempo determinado, se abstiene de los placeres de la carne para vacar a la oración, sigue el consejo por aquel tiempo. Y cuando no hace uno su voluntad en algún caso en que podría lícitamente hacerla, sigue el consejo en aquel caso particular, como, por ejemplo, si ha-

ce bien a sus enemigos cuando a ello no está obligado; si perdona una ofensa de que pudiera exigir satisfacción. Y, en este sentido, aun todos los consejos particulares se reducen a los tres generales y perfectos.

Soluciones. 1. Estos consejos de suyo son útiles a todos, pero ocurre que, por indisposición de algunos, a éses no les conviene, no sintiendo su afecto inclinado a ellos. Y por eso el Señor, al proponer los consejos evangélicos, siempre hace mención de la aptitud de los hombres para cumplirlos. Por ejemplo, al dar el consejo de perpetua pobreza, dice antes: "Si quieres ser perfecto", y luego añade: "Vende todo lo que tienes", etcétera. Lo mismo al dar el consejo de perpetua castidad dijo: "Hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos"; y luego añade: "El que pueda practicarlo, hágalo". Y lo mismo San Pablo, después de dar el consejo de virginidad, dice: "Lo digo para provecho vuestro, no para tenderos un lazo".

2. Los bienes mejores están indeterminados en los particulares; pero lo que es en absoluto mejor en general, está determinado. A ello se reducen también todos aquellos consejos particulares.

3. Aún podemos entender que Cristo dió el consejo de obediencia cuando dijo: "Y sígame". Y a Cristo le seguimos no sólo imitando sus obras, sino también obedeciendo sus mandatos, como consta en San Juan, al decir: "Mis ovejas oyen mi voz y me siguen".

4. Lo que el Señor dice del verdadero amor a los enemigos y otras cosas parecidas, en lo que toca a la preparación del ánimo son del todo necesarias para salvarse. Por ejemplo, que debemos estar preparados para hacer el bien a nuestros enemigos y otras cosas por el estilo cuando lo exija la necesidad; y por eso

consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum quod praedicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia: sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo Dominus, consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuae paupertatis, Mt. 19,21, praemittit: "Si vis perfectus esse"; et postea subdit: "Vade et vende omnia quae habes". Similiter, dans consilium perpetuae castitatis, cum dixit (ib. 12): "Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum", statim subdit: "Qui potest capere, capiat". Et similiter Apostolus, I ad Cor. 7,35, praemisso consilio virginitatis, dicit: "Porro hoc ad utilitatem vestram dico: non ut laqueum vobis iniciam".

Ad secundum dicendum quod meliora bona in universali sunt quibus sunt indeterminata. Sed illa quae sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata. Ad quae etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod etiam consilium obedientiae Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit: "Et sequatur me" (Mt. 16,24); quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius; secundum illud Io. 10,27: "Oves meae vocem meam audiunt; et sequuntur me".

Ad quartum dicendum quod ea quae ad veram dilectionem inimicorum, et similibus, Dominus dicit Mt. 5 et Lc. 6, si referantur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis: ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirat. Et ideo inter praecepta ponuntur. Sed ut

aliquis hoc inimicis exhibeat prompte *in actu, ubi specialis* necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in c).—Illa autem quae ponuntur Mt. 10, et Lc. 9, et 10, fuerunt quaedam praecepta disciplinae pro tempore illo, vel concessiones quaedam, ut supra (q.2 ad 3) dictum est. Et ideo non inducuntur tanquam consilia.

el Evangelio los pone entre los preceptos. Pero hacer esto con los enemigos con prontitud, cuando no se presenta especial necesidad, pertenece a los consejos particulares, como acabamos de decir.—Lo que se dice en San Mateo y en San Lucas, son ciertos preceptos disciplinares, útiles en aquel tiempo, o más bien, ciertas permisiones, como hemos dicho, y por eso no se cuentan entre los consejos.